



You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Antropologia hermeneutyczna wobec tradycyjnych tekstów kulturowych : przykład interpretacji wyobrażeń naukowych o Tatrach i góralach tatrzańskich do połowy XIX wieku

Author: Stanisław Węglarz

Citation style: Węglarz Stanisław. (2010). Antropologia hermeneutyczna wobec tradycyjnych tekstów kulturowych : przykład interpretacji wyobrażeń naukowych o Tatrach i góralach tatrzańskich do połowy XIX wieku. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Stanisław Węglarz

Antropologia hermeneutyczna wobec tradycyjnych tekstów kulturowych

Przykład interpretacji wyobrażeń naukowych
o Tatrach i góralach tatrzańskich
do połowy XIX wieku

Antropologia hermeneutyczna
wobec
tradycyjnych tekstów kulturowych

Ojcu



NR 2823

Stanisław Węglarz

Antropologia hermeneutyczna
wobec
tradycyjnych tekstów kulturowych

Przykład interpretacji wyobrażeń naukowych
o Tatrach i góralach tatrzańskich
do połowy XIX wieku

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2010

Redaktor serii: Publikacje Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji
Robert Mrózek

Recenzenci
Czesław Robotycki
Wojciech Józef Burszta

Publikacja będzie dostępna – po wyczerpaniu nakładu – w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp
7

Rozdział 1
Od hermeneutyki humanistycznej do antropologii hermeneutycznej
15

Rozdział 2
Premodernistyczny *vs.* modernistyczny ideał naukowego poznania
87

Rozdział 3
Naturalistyczny oraz symbolistyczny sposób widzenia Tatr
i polskich górali tatrzańskich
153

Zakończenie
223

Bibliografia
259

Summary
271

Zusammenfassung
273

Wstęp

W toczonych od lat w Polsce dyskusjach nad sposobami uprawiania antropologii kulturowej/etnologii zwraca się m.in. uwagę na potrzebę odnalezienia właściwej drogi dalszego rozwoju, która, z jednej strony, zapewniłaby jej unowocześnienie, czyli dostosowanie do obecnie obowiązujących standardów międzynarodowych, a z drugiej strony – pozwoliłaby na zachowanie własnej specyfiki dyscyplinarnej i narodowej. Chodzi bowiem również o to, aby polska antropologia kulturowa/etnologia nie stała się tylko prowincjonalną kopią zachodniej antropologii kulturowej; żeby w tym przypadku nie miało zastosowania sformułowane już w XVI wieku przez Marcina Kromera zdanie o Polakach, że wolą dowiadywać się troskliwie o wynalazkach obcych, niż sami coś wymyślać. Droga taka ma prowadzić do antropologizacji etnologii – jakkolwiek paradoksalnie to brzmi – poprzez zmianę sposobów patrzenia na kulturę i zmianę pól badawczych, przy jednoczesnej reinterpretacji, dekonstrukcji, etnohistorycznym powrocie do dawnych źródeł, celem poddania ich ponownemu oglądowi z perspektywy antropologicznej. Utrzymuje się przy tym, iż podstawową cechą konstytutywną owej perspektywy antropologicznej jest stosunek do kulturowej „inności”. Słuszniej byłoby jednak – za Leszkiem Kołakowskim – powiedzieć, że *differentia specifica* tego, co można by określić postawą antropologa kulturowego, polega raczej na refleksji nad stosunkami do kulturowej „inności”, wyrażającej umiejętność samokwestionowania, wyzbywania się pewności siebie i etnocentrycznego samozadowolenia. Proces ten obejmuje także samorefleksję antropologów, prowadzącą do teoretycznych uogólnień czynionych przez tę naukę; autorefleksję wskazującą na „efektywnodziejowość” – a więc m.in. na ograniczoność ludzkiego poznania wynikającą z jego historyczności – i podającą w wątpliwość osiągnięte

rezultaty. Należy tu również konieczność doceniania dystansu – nie tylko czasowego, ale i przestrzennego – badacza względem przedmiotu badań.

Warunki te, w moim przekonaniu, spełnia antropologia hermeneutyczna, polegająca na interpretacji kulturowych tekstów zgodnie z zasadami hermeneutyki. Antropologia hermeneutyczna – można by ją nazwać rozumiejącą, gdyby nie skojarzenie z socjologią czy etnografią rozumiejącą, z którą ma niewiele wspólnego – jest pokrewna antropologii interpretatywnej propagowanej przez Clifforda Geertza, a odróżnia ją m.in. świadome odwołanie się do paruwiekowych już doświadczeń europejskiej hermeneutyki. Jest to zatem metoda stara, niemniej jednak wciąż aktualna. Przy okazji podpisuję się pod sprzeciwem Umberta Eco wobec dyskredytacji pewnych teorii tylko dlatego, że pochodzą z przeszłości lub wyszły z mody, w myśl modernistycznej zasady historiograficznej mówiącej, że „im później, tym lepiej”. Zgadzam się, że niesłuszną jest taka wizja rozwoju dziejowego, w której każda teoria, zaledwie tylko wyjdzie z mody, jest postrzegana już wyłącznie jako jedno z nieprecyzyjnych wahań, za pomocą których duch świata, lub ktokolwiek inny, dąży do osiągnięcia coraz to wyższych i szerszych syntez. Przypomnę, że kilkadziesiąt lat wcześniej również Claude Lévi-Strauss kwestionował ową „oburzającą skłonność” niektórych umysłów do rezerwowania przywileju wysiłku inteligencji i wyobraźni tylko dla najnowszych odkryć. A ponadto już pod koniec XIX wieku zwolennicy tzw. przełomu antypozytywistycznego wskazywali, że takie działanie jest jedną z konsekwencji bezkrytycznego akceptowania teorii postępu.

Praca niniejsza ma być przyczynkiem do twórczego łączenia dotychczasowych studiów etnologicznych z antropologicznym podejściem do interpretowanej rzeczywistości kulturowej. Dobra interpretacja powinna łączyć bowiem przeszłość i terażniejszość, autorytet i rozum, tradycję i innowację, trwanie i zmianę – mające się w niej spotkać i zjednoczyć. We wciąż żywym sporze „teoretyków” z „antyteoretykami” o status bytowy i poznawczy dyskursu teoretycznego opowiadam się za jego mediatyzacją, zgodnie z maksymą Kanta, iż doświadczenie bez teorii jest ślepe, ale teoria bez doświadczenia jest tylko intelektualną zabawą. Stąd też w pracy starałem się zachować równowagę pomiędzy najbardziej aktualnymi tendencjami teoretycznymi (poststrukturalistycznymi, ponowoczesnymi) we współczesnej humanistyce, z praktycznym ich zastosowaniem do interpretacji kulturowych tekstów, w postaci tradycyjnych wyobrażeń o Tatrach i górach tatrzańskich. Wybór właśnie takiego przedmiotu analiz – poza osobistymi predylekcjami – uzasadniony jest m.in. tym, że ze względu na trwające przynajmniej kilka stuleci zainteresowania, a także związane z tym kształtowanie się wyobrażeń o Tatrach oraz ich mieszkańcach, można wydobyć z nich pewne cechy trwałe, systematyczne i ciągle nawet w procesie zmia-

ny, które poddają się analizie antropologicznej pojmowanej jako przedsięwzięcie interpretatywne.

Ponadto Tatry i Podhale słusznie uchodzą za najbardziej znaną i najczęściej opisywaną część Polski. Rzeczywiście, żaden z zakątków Polski nie doczekał się nawet w przybliżeniu takiego rozgłosu i tak bujnej serii opisów czy utworów literackich w naszej kulturze jak właśnie Tatry, Podhale i tamtejsi górale. Na duże znaczenie gór, górali i ich kultury dla badań etnologicznych zwracano od dawna uwagę. Już w połowie XIX wieku Wincenty Pol twierdził, iż góry te ze względu na swój pograniczny charakter, a także odrębny wyraz w języku natury, powinny być przedmiotem szczególnego zainteresowania. Stanisław Eljasz-Radzikowski kilkadziesiąt lat później pisał, że lud podhalański jest najbardziej „malowany” (malowniczy) i stąd m.in. godny badań. W okresie międzywojennym Kazimierz Dobrowolski podkreślał, że kultura grup góralskich przedstawia najsilniejsze odrębności, największe bogactwo zagadnień i najlepsze warunki badawcze. W ostatniej ćwierci XX stulecia Roman Reinfuss wskazywał na „fenomen podhalański” jako wyjątkowy dla etnologów poligon badawczy. Uzasadniając aplikację metodologicznych rozważań do analizy wyobrażeń o górach i góralszczyźnie, odwołać się wreszcie można do słów ks. Józefa Tischnera, iż to właśnie górale byli pierwszymi „filozofami”, czyli „mędrołami”.

Zwykło przyjmować się, iż wszechstronnemu zainteresowaniu Tatrami i Podhalem, odnotowanemu w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku, a także rozbudzeniu świadomości i ambicji jego mieszkańców, patronowały trzy ośrodki: Warszawa z Tytusem Chałubińskim i jego gronem przyjaciół, Kraków z członkami poszczególnych wydziałów Akademii i artystyczną bohemą oraz Lwów z działającym od 1895 roku Towarzystwem Ludoznawczym. Niewątpliwie to w dużym stopniu dzięki ich działalności mógł na przełomie XIX i XX wieku Stanisław Witkiewicz skonstatować, że Tatry i Zakopane w historii cywilizacji polskiej mają swoje wybitne miejsce, a góral wszedł do cywilizacji polskiej cały – od kapelusza do kierpców. Niekiedy tylko zwraca się uwagę, że owe początki głębszego zainteresowania góralami i ich kulturą należałoby przesunąć o kilkadziesiąt lat wstecz – do Ludwika Zejsznera, Ludwika Kamińskiego (*vel* Kamińskiego), Wincentego Pola oraz Seweryna Goszczyńskiego. Ten ostatni, jako pierwszy w swej twórczości tatrzańskiej, dokonał w latach trzydziestych XIX stulecia swoistego „przewrotu kopernikańskiego”, polegającego na tym, że główny początkowo przedmiot, czyli Tatry, stał się podrzędny, a miejsce jego zajął tamtejszy lud. Wzmiankuje się wreszcie, iż Stanisław Staszic był pierwszym Polakiem, który na początku XIX wieku przebywał w Tatrach celem ich rzetelnego poznania i naukowego zbadania. Natomiast prawie zupełnie nie wspomina się o wcześniejszych – poza może

Baltazarem Hacquetem, Robertem Townsonem i Jerzym Wahlenbergiem – przede wszystkim zagranicznych uczonych i pisarzach badających oraz opisujących Tatry, ich zasoby i mieszkańców...

A przecież można powiedzieć, że Tatry były przedmiotem zainteresowania i penetracji „od zawsze”. „Nazwa Tatry i jej pokrewne nazwy geograficzne (Tołtry, Toutry, Toutra itp.), występujące w różnych punktach Karpat i obszarach okolicznych (Podole, Siedmiogród), zwykle na oznaczenie gór i wzgórz skalistych, czasem skał, głazów i miejsc niebezpiecznych, jest jak wskazują badania uczonych pochodzenia przedślawiańskiego, albo raczej starosłowiańskiego; pojawia się ona po raz pierwszy z końcem XI w. w przywileju ces. Henryka III z 1086 r. określającym granice biskupstwa praskiego i morawskiego pod nazwą gór Trytri, Tritri lub Triti. Poprawniejsze brzmienie – Tatri – posiada ona w pochodzącej z początków XII w. kronice czeskiej praskiego kanonika Kosmasa [...]. W polskich źródłach historycznych nazwa ta w brzmieniu dzisiejszym tj. Tatry występuje już od połowy XIII w. (*Kodeks Dyplomatyczny Małopolski* I, 49, 1255 r.) [...]. Długosz w połowie XV w. nazywa je raz Tatrami (»Alpes, quae nominantur Tatri«), raz Alpami polskimi (»Alpes polonicae«) względnie sarmackimi, poza tym już z samym początkiem XIII w. pojawia się nazwa »gór śnieżnych« (łac. »montes nivium«, też »Montes Nives«), użyta co najmniej w połowie XVI w. w dokumentach i na mapach [...]” (S z a f l a r s k i, 1972: 29–31).

Prawdą jest natomiast, iż zamieszkująca północne stoki Tatr ludność oraz tamtejsza kultura stały się u nas przedmiotem głębszego zainteresowania dopiero od lat trzydziestych XIX wieku. Odtąd wszakże – jak znacznie wcześniej góry – również i „duch góralszczyzny” stał się celem badań znacznej ilości nie tylko przypadkowych zbieraczy, lecz także przyuczonych amatorów i specjalistów w różnych dziedzinach. Mieliśmy tu zatem do czynienia nie z okazjonalnym i przypadkowym czy też jednorazowym – choćby najbardziej dokładnym i szczegółowym – badaniem terenu, ale z co prawda niesystematyczną, lecz za to permanentną wieloosobową penetracją tej części Karpat, jak i poszczególnych zjawisk składających się na kulturę ludową tego obszaru. Niewątpliwie dzięki różnorodnym świadectwom pisanym – będącym wszakże głównie opisami „rozrzedzonymi” w sensie nadanym temu pojęciu przez Gilberta Ryle’a – dysponujemy dostatecznie „gęstą” siecią wiadomości o owych górach, góralach i góralszczyźnie. Można powiedzieć, że nawet zbyt gęstą, gdyż liczba danych na ten temat dziś już jest niemożliwa w pełni do ogarnięcia, a ponadto wciąż lawinowo narasta. Nie chodzi więc o indukcyjne wyprowadzenie ogólnych twierdzeń z rozważania wszystkich zarejestrowanych przypadków, ale o próbę wprowadzenia pewnego porządku do istniejącego w kulturze polskiej ogromu informacji o nich.

Interesujące wydaje się przede wszystkim dotarcie do nieuświadomianego sensu, który należy dopiero odsłonić i zrozumieć, tradycyjnych wyobrażeń o górach i góralach. Te wyobrażenia są tradycyjne w sensie formalnym i treściowym, gdyż przez wieki narosły i osadziły się w materii kulturowych tekstów. Mają one trudno zmienny, utrwalony charakter oraz traktowane są jako „oczywista oczywistość” lub „twarda rzeczywistość”, prowokując antropologa do ich dekonstrukcji, ukazywania solimpsestowego charakteru, odkrywania różnorodnych warstw znaczeniowych... Wydaje się to dziś znacznie bardziej ciekawe niż mnożenie kolejnych, niczego nowego niewnoszących przyczynków do historii procesów osadniczych i pasterstwa; powtarzanie banałów o „przesadach”, „zabobonach” czy „magiczności” wierzeń i zwyczajów; doszukiwania się reliktywów bądź też pisanie frazesów o dokonujących się w kulturze góralskiej przemianach – zagadnieniach dominujących dotąd w pracach etnologicznych, poświęconych góralom i góralstwu. Rzadko wspomina się natomiast o tym, że już pod koniec XVIII stulecia pojawiła się w świadomości zbiorowej Polaków postać górala, a problematyka górską – polegająca co prawda głównie na podkreślaniu wrogości i obcości gór – istniała już w literaturze staropolskiej oraz u kronikarzy od czasów średniowiecza. Uważam, iż właśnie owe najdawniejsze – dające się uchwycić w kulturowych tekstach – wyobrażenia o Tatrach i ich mieszkańcach godne są szczególnej uwagi. One to bowiem w znacznym zakresie ukształtowały funkcjonujące do dzisiaj schematy patrzenia na nie, jak również na górali i ich kulturę, także przez samych górali. Te „premodernistyczne” wyobrażenia stanowią – parafrazując słowa Stanisława Vincenza – swoistą „prawdę praprawieku”.

W rozdziale 1 przedstawiam zarys historii hermeneutyki humanistycznej – jednej z dwóch zasadniczych (obok dekonstrukcjonizmu), strategii interpretacyjnych dyscyplin humanistycznych w dobie tzw. ponowoczesności – głównie z Gadamerowskiej perspektywy. Wydaje mi się to istotne przede wszystkim z tego powodu, że postulat dążenia do maksymalnej samowiedzy naukowców – przy świadomości niemożności osiągnięcia jej pełni – jest dziś jednym z najważniejszych imperatywów. Uważam to za istotne również z tego względu, że w polskiej antropologii kulturowej/etnologii wciąż niestety dominuje *quasi*-pozytywistyczny paradygmat wiedzy, którego trwanie odbywa się nie tylko na zasadzie inercji, lecz niekiedy nawet na świadomych próbach jego obrony, m.in. poprzez wskazywanie słabości ujęć ponowoczesnych. W rozdziale 2 zajmuję się niektórymi fundamentalnymi zagadnieniami metodologicznymi, dotyczącymi alternatywnych ideałów wiedzy naukowej, stosowanych na ich gruncie metod badawczych i interpretacyjnych, a także ich funkcjonowaniem w kulturze, wpływem na postrzeganie świata oraz generowaniem dysonansów poznawczych. Próba dokonania rekonstrukcji „premodernistycznej” i „moderni-

stycznej” epistemy ma m.in. na celu ukazanie historyczności ideałów nauki oraz związanej z tym względności tego, co uważane jest za naukowe, racjonalne, obiektywne, prawdziwe itd. Zgadzać się z tezą, że rozważania teoretyczne mają na gruncie antropologii kulturowej/etnologii uzasadnienie przede wszystkim jako komentarz do konkretnych badań (niekoniecznie terenowych), w kontekście których uzyskują dopiero swą sugestywność i wiarygodność, przechodzę w dalszej części książki do ukazania, w jaki sposób odmienne ideały wiedzy naukowej wpłynęły na poznawanie gór i górali oraz wyobrażenia o nich.

W rozdziale 3 podejmuję więc próbę przedstawienia zainteresowania górami i góralami z dwóch alternatywnych, choć wzajemnie przenikających się, perspektyw: „naturalistycznej”, pojmowanej jako zgodny z postulatami przyrodoznawstwa proces ich poznawania oraz „symbolistycznej”, czyli odwołującej się – w sposób często nieuświadomiany – do funkcjonujących w kulturze kategorii, pojęć, wartości itd. W cytatach ze źródeł pisanych zachowano oryginalną wersję językową, pomimo że słownictwo oraz pisownia są niekiedy dość nietypowe (*vide: O ziemiordztwie...* Stanisława Staszica) i mogą sprawiać pewną trudność dzisiejszemu czytelnikowi. Analizując źródła dla dokonania konstatacji empirycznych, pominąłem w zasadzie wyobrażenia o górach, funkcjonujące w tzw. literaturze pięknej oraz pozadyskursywnych formach komunikacji (jak plastyka czy muzyka). W zakończeniu, pokazując dysonanse poznawcze wynikające z przyjmowania odmiennych sposobów patrzenia na góry i górali, usiłuję jednocześnie przywrócić zagubioną harmonię owych wyobrażeń. Inaczej mówiąc, wykorzystuję wyobrażenia kulturowe, wyeksplikowane z tradycyjnych tekstów naukowych traktujących o Tatrach i tatrzańskich góralach, do ich interpretacji w kontekście zrekonstruowanych wcześniej ideałów poznania. Staram się w ten sposób odkryć sens owych wyobrażeń, zrozumieć ich symboliczną logikę. Tylko ten bowiem – jak pisał Mircea Eliade – kto potrafi wnikać w sens jakiegoś zjawiska, przekraczając sferę pozorów i automatyzmów, przyczynia się naprawdę do wzrostu kultury; wszyscy inni przedłużają jedynie tyranie martwych form...

Na końcu tego wprowadzenia chcę usprawiedliwić pewną manierę – polegającą na obfitym cytowaniu cudzych poglądów i sformułowań – przywołując najpierw słowa Pliniusza, który twierdził, iż jest rzeczą uprzejmości i wrodzonego poczucia przyzwoitości przyznać się, z czyjego tekstu się korzystało. Uważam ponadto, że tak postępując, manifestuję sprzeciw wobec pozytywistycznego obiektywizowania własnych przekonań, wobec abstraktywizowania przedmiotowości, wskazując jednocześnie na intertekstualny charakter kulturowych wyobrażeń i opowiadając się tym samym za uprawianiem antropologii kulturowej/etnologii jako nauki dialogicznej (w sensie Bachtinowskim). W taki sposób pojmowana rola tej dyscypliny

wiedzy polega m.in. na analizowaniu – mającym na celu zastąpienie złożoności mniej zrozumiałej przez bardziej zrozumiałą – właśnie cudzych przekonań (przede wszystkim nieuświadamianych), które wyrażają się w kulturowych tekstach. I wreszcie podpisuję się pod twierdzeniem Michela Foucaulta – nawiązującym m.in. do poglądów Michaiła Bachtina – że nie istnieją wypowiedzi, które w jakimś sensie i w jakimś stopniu nie aktualizowałyby innych wypowiedzi. Taka historyczna natura oraz intertekstualny charakter kulturowych tekstów sprawiają, iż nigdy nie mogą być one w pełni oryginalne. Stąd też nasze wypowiedzi są w gruncie rzeczy cytataми, które wyrażone w jawnej postaci uczciwie oddają nasze długie myślowe. Sądzę, że jest to właściwe postawie antropologa rozumiejącego, a więc świadomego, iż w ostateczności wszystko zawdzięczamy Innym.

Od hermeneutyki humanistycznej do antropologii hermeneutycznej

Etnologia (antropologia kulturowa, antropologia społeczna, etnografia, ludoznawstwo itp.) „od zawsze” poszukuje własnej tożsamości. W celu jej określenia często zwracano uwagę na szczególny przedmiot badań tej dyscypliny wiedzy, którym miały być społeczeństwa: „dzikie”, „pierwotne”, „niecywilizowane”, „plemienne”, pozbawione pisma itd., albo też warstwy ludowe („lud” utożsamiany zwykle z chłopską ludnością wiejską) czy „nie-elitarne” w społeczeństwach „cywilizowanych” itp.; w każdym bądź razie społeczeństwa „inne”, „obce”. Zdaniem Claude’a Lévi-Straussa, określanie społeczeństw będących przedmiotem badań etnologii przez wskazywanie takich czy innych cech prywatnych ma specyficzny sens. Otóż, zespół zabiegów badawczych, zmierzających do wyznaczenia przedmiotu badań etnologicznych, jest niezbędny nie tyle z uwagi na warunki właściwe pewnym społeczeństwom czy ich specyficzne cechy, ile ze względu na swoje warunki, w jakich pozostajemy wobec społeczeństw, na których nie ciąży żadna szczególna fatalność (Lévi-Strauss, 1970: 186). Zwykle bowiem badacze — pod przykrywką naukowego obiektywizmu — nieświadomie starali się przedstawić badanych jako bardziej odmiennych, niż są w istocie (Lévi-Strauss, 1998: 5). Etnologia uważana jest niekiedy za naukę o pozostałościach, gdyż obiektem jej zainteresowania są pozostałości kulturowe, którymi nie chcieli się zajmować zwolennicy tradycyjnych nauk humanistycznych (Lévi-Strauss, 1970: 422). Bliskie takiemu pogładowi wydaje się traktowanie etnologii jako postawy, polegającej na pójściu śladami Michaiła Bachtina po obszarach badawczych, usytuowanych na pograniczach czy marginesach różnych dyscyplin wiedzy, i dopo-

wiadaniu interpretacji zjawisk już analizowanych z innych punktów widzenia (R o b o t y c k i, 1992: 7).

Niektórzy badacze, ukazując specyfikę etnologii, odwołują się do jej genezy, mniemając zapewne, iż w ten sposób odkryją jej istotę. Najbardziej bodaj radykalne stanowisko w tej sprawie przyjął duński etnolog i archeolog Kaj Birket-Smith, który pisał m.in.: „Każda szanująca się nauka wyprowadza swoje początki od Herodota, a co najmniej od Arystotelesa. Lecz jeśli wiek jest znamięm dystynkcji, etnografia może rościć sobie pretensję do jeszcze większego dostojęstwa. Pierwszy człowiek z epoki kamienia, który wraz z członkami swego plemienia siedział przy ognisku i rozśmieszał ich opowiadaniem o komicznych, trudnych do uwierzenia zwyczajach sąsiednich hord, był w pewnym sensie ojcem etnografii – to znaczy nauki opisywania ludzkości” (B i r k e t - S m i t h, 1974: 12). Jest to nader kusząca perspektywa: pod względem starożytności tak pojmowany zawód etnologa mógłby konkurować z zawodem uchodzącym dotąd za najstarszą profesję, a i liczebność etnologów byłaby większa niż ilość cór Koryntu, gdyż właściwie każdy człowiek wie coś o „innych” i ma do nich pewien stosunek. Albowiem rację miał Ryszard Kapuściński, stwierdzając: „W gruncie rzeczy, cała literatura światowa jest poświęcona Innym: od *Upaniszad*, poprzez *I Ching* i *Czuang-Tsy*, od Homera i Hezjoda, poprzez *Gilgamesza* i Stary Testament, od *Popol Vuh*, do Tory i Koranu. A wielcy podróżnicy średniowieczni, którzy wyprawiali się na krańce planety do Innych – od Giovanniego Carpina do Ibn Batuty, od Marca Polo do Ibn Chalduna i Czan-Czuna?” (K a p u ś c i ń s k i, 2006: 11). Mniej radykalny niż Birket-Smith był jeden z „ojców założycieli” antropologii kulturowej jako samodzielnej dyscypliny naukowej – Edward B. Tylor, który wskazywał na Herodota – „ojca historii” – jako posiadającego właściwe antropologom szerokie spojrzenie oraz interesującego się wszelką wiedzą dotyczącą ludzkości (T y l o r, 1923: 390). I miał wiele racji, albowiem, jak napisał znawca *Dziejów*: „Grecki historyk, który żył i pisał dwa i pół tysiąca lat temu, [...] chce poznać Innych, gdyż rozumie, że aby lepiej poznać siebie, trzeba poznać Innych, bo to właśnie Oni są tym zwierciadłem, w którym my się przeglądamy, wie, że aby zrozumieć lepiej samych siebie, trzeba lepiej zrozumieć Innych, móc się z nimi porównać, zmierzyć, skonfrontować” (K a p u ś c i ń s k i, 2006: 13–14).

Jak duże w historii myśli etnologicznej jest mimo wszystko pole poszukiwania genezy tej nauki, niechaj świadczy pogląd Lévi-Straussa, wedle którego to Jean Jacques Rousseau stworzył etnologię: „Naprzód w praktyce, pisząc *Rozprawę o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, stawiając problem stosunków między naturą i kulturą, rozprawę, w której wolno nam widzieć pierwszy traktat etnologii ogólnej; a następnie na płaszczyźnie teoretycznej, odróżniając z godną podziwu jasnością

i zwięzłością właściwy przedmiot etnologa od przedmiotu moralisty i historyka [...]" (L é v i - S t r a u s s, 2001: 569–570). Może jednak palmę pierwszeństwa w dziedzinie etnologii należałoby przyznać Giambattistie Vico, który jako jeden z pierwszych myślicieli oświeceniowych zrozumiał i ogłosił w *Nauce nowej* (1744) ograniczoność naturalistycznej koncepcji człowieka, postulując badanie istoty ludzkiej w kategoriach jej własnego świata symbolicznego? Jednakże przecież już u Kartezjusza, przeciwko którego poglądom epistemologicznym i antropologicznym Vico występował, można odnaleźć „etnologiczne” wątki. W *Rozprawie o metodzie* (1637) znajduje się m.in. takie oto zdanie: „Wskazana jest pewna znajomość obyczajów różnych ludów, iżbyśmy dzięki niej zdrowiej sądzili o własnych i byśmy nie mniemali, jak to zazwyczaj czynią ci, którzy nic nie widzieli, że wszystko, co niezgodne z naszymi obyczajami, jest śmieszne i sprzeczne z rozumem” (D e s c a r t e s, 1981: 8). Dzięki licznym podróżom Kartezjusz pojął bowiem, „że ci wszyscy, co czują odmiennie aniżeli my, przez to samo jeszcze nie są ani barbarzyńcami, ani dzikusami, lecz, że liczni wśród nich posługują się rozumem w tym samym albo w większym aniżeli my stopniu [...]" (D e s c a r t e s, 1981: 19). A może wyrażone w *Próbach* (1580) stanowisko Michela E. de Montaigne’a, mające na celu zneutralizowanie antro- i eurocentrycznego oceniania rzeczywistości, zapoczątkowało antropologię kulturową? Pisał on tam m.in.: „Jakoż po prawdzie nie mamy innej miary dla prawdy i rozumu jak tylko przykład i obraz mniemań i zwyczajów naszej ojczystej ziemi: tam jest zawsze najlepsza wiara, najlepsze prawa, najlepszy i doskonały obyczaj w każdej rzeczy. Oni są dzicy, tak samo jak dzikimi nazywamy owoce, które natura wydała z siebie i naturalnego rozwoju; gdy, w istocie, raczej winni byśmy nazwać dzikimi te, które myśmy skazili swymi wymysłami i odwrócili od przyrodzonego porządku. W owych mieszczą się w pełnej żywości i krzepocie prawdziwe, użyteczne i przyrodzone cnoty i właściwości; w naszych zbękciliśmy je, stosując do potrzeb naszego zepsutego smaku” (M o n t a i g n e, 2004: 171).

W ten sposób ułuda coraz bardziej zastawia swe sidła... Czyż bowiem, poszukując absolutnych początków etnologii, nie ulega się ułudzie, którą miał na myśli Tomasz Mann, mówiąc o kulisach przybrzeżnych i otchłani studni? (M a n n, 1967: 13–15). Trzeba mieć świadomość, że wybór tradycji ma zawsze wartościujący charakter, a pisanie historii danej nauki odbywa się na nowo na każdym etapie jej dziejów. Pamiętając zatem, iż jest to tylko pewien warunkowy początek antropologii kulturowej, przyjmuję, że w historii europejskiej myśli etnologicznej okres wielkich podróży i odkryć geograficznych miał kluczowe znaczenie. Wtedy to nastąpił ten przełomowy moment nowoczesnej myśli, kiedy „społeczeństwa uważające się dotychczas za całą ludzkość spotkały się nagle, jak z przeciwobjawieniem, ze

zwiastowaniem, że nie są same, że stanowią część większej całości oraz że po to, żeby się same poznać, muszą najpierw przyjrzeć się swemu niepoznawalnemu obliczu [...]” (L é v i - S t r a u s s, 1964: 301). Epoki renesansu sięgają też historyczne źródła hermeneutyki, i nie jest to wcale przypadkowa zbieżność z początkami etnologii/antropologii kulturowej. Sądzę, że są to dwie *par excellence* europejskie nauki, które mogły pojawić się tylko w kulturze, która potrafiła podjąć wysiłek łamania własnego etnocentrycznego zamknięcia, dążyć do zawieszenia „własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji [...]” (K o ł a k o w s k i, 1990: 15).

Na merytoryczny związek hermeneutyki i antropologii kulturowej wyraźnie wskazuje pojmowanie ich przedmiotu jako interpretacji kulturowych tekstów. Lévi-Strauss twierdził, iż jednym z zagadnień najbardziej interesujących etnologa jest związek i przejście od natury do kultury, czyli przeniesienie, które czyni z przedmiotu będącego zjawiskiem natury – zjawisko kultury. Współczesna semiologia uczy, że istnieje specyficzne zjawisko określane jako presumpcja (domniemanie) komunikowalności, której dostarcza ludziom język naturalny. Zgodnie z tym poglądem, człowiek traktuje każdą percypowaną przez zmysły serię sygnałów tak, jak gdyby była ona sensownym komunikatem. Szczególnym przypadkiem takiej postawy są próby interpretacji zjawisk przyrody jako znaków. „Struktura językowa odrywa się od materiału językowego, zyskuje na samodzielności i przenosi się na ciągle rozszerzający się krąg zjawisk, które w systemie komunikacji ludzkich zaczynają się zachowywać jak języki i przez to stają się elementami kultury. Wszelka rzeczywistość wprowadzona do sfery kultury zaczyna funkcjonować jako znakowa. Jeśli zaś miała już ona charakter znakowy (ponieważ dowolny taki *quasi*-znak ze społecznego punktu widzenia stanowi niezaprzeczoną rzeczywistość), to staje się wówczas znakiem znaku. Presumpcja języka skierowana na materiał amorficzny przekształca go w język, skierowana zaś na system językowy wytwarza zjawisko metajęzykowe” (Ł o t m a n, U s p i e ń s k i, 1977: 170). Stąd też zadaniem nie tylko hermeneutyki, lecz również antropologii kulturowej jest „czytanie kultury”. „Antropologia to, między innymi, nieustanne czytanie kultury, ciągle ponawiane pytania o »innych« i »nas«, o obce społeczeństwo i nasze własne, o przeszłość i to, co wiemy współczesnością [...]” (B u r s z t a, 1996: 14). Obie dyscypliny wiedzy mają zatem na celu rozumiejącą interpretację kulturowych tekstów.

W renesansie zrodziła się filologiczna i teologiczna tradycja egzegezy tekstów, zwłaszcza tekstów starożytnych i biblijnych. Zarówno na drodze teologicznej, jak i filologicznej chodziło w hermeneutyce o to samo: o ponowne odkrycie czegoś, co nie było po prostu nieznane, lecz czego sens

stał się obcy i niedostępny. Hermeneutyka miała poprzez odpowiednią procedurę odsłaniać pierwotny sens tekstów, umożliwiać ich rozumienie. Tam, gdzie dąży się do rozumienia, zawsze występuje pewna relacja do prawdy, która tkwi ukryta w tekście i która winna ujrzeć światło dzienne. Hermeneutyka pojmowana jako dążenie do interpretacji i rozumienia sensu, sięga oczywiście „czasów Seta”. Przyjmowanie, że narodziła się w okresie odrodzenia, jest wskazywaniem pewnego początku o warunkowym charakterze. Wystarczy przypomnieć na przykład, iż w odniesieniu do interpretacji *Biblii* już w czasach Orygenesusa mówiło się o jej sensie dosłownym (literalnym), moralnym (psychologicznym) oraz mistycznym (pneumatycznym). Później owa triada – dosłowny, tropologiczny, alegoryczny – przekształciła się w teorię czterech sensów – dosłownego, alegorycznego, moralnego i anagogicznego – w literaturze, którą streszcza mnemotechniczny dwuwiersz przypisywany Mikołajowi de Lyra lub Augustynowi z Dacji: „Sens dosłowny poucza o dziejach, alegoria o tym, w co wierzyć, sens moralny, co czynić, a anagogia, dokąd dążyć” (cyt. za: E c o, 2006: 472). Jednakże dopiero w XIX wieku hermeneutyka została ukształtowana systematycznie, stając się podstawą całej humanistyki. Centralną funkcję w humanistyce zawdzięcza ona narodzinom współczesnej świadomości historycznej.

Za prekursora hermeneutyki humanistycznej uchodzi Friedrich E.D. Schleiermacher, który jako pierwszy postawił pytanie o ogólne reguły rozumienia i sformułował ogólny program interpretacji. Ideę uniwersalnej hermeneutyki Schleiermachera zrodziło przekonanie, iż sytuacje, w których może dojść do nieporozumienia, są powszechne. Konieczność rozumienia pojawia się wszędzie tam, gdzie brakuje bezpośredniego rozumienia lub gdzie trzeba się liczyć z możliwością nieporozumienia. W ujęciu Schleiermachera, rozumienie oznacza najpierw wzajemne porozumienie się. W stworzonej przez niego teorii sztuki rozumienia, trudności w zrozumieniu i nieporozumienia traktuje się jako momenty nie tyle przygodne, ile istotne, które trzeba wcześniej wyłączyć. Interpretacja i rozumienie bardzo ściśle się łączą, a problemy interpretacji są w istocie problemami rozumienia. Procedurze rozumienia Schleiermacher chciał nadać własną metodologię. „Owo podporządkowanie szczegółowych reguł egzegezy i filologii ogólnej problematyce rozumienia stanowiło rewolucję podobną do tej, jakiej filozofia Kantowska dokonała [...] w stosunku do nauk przyrodniczych” (R i c o e u r, 1989: 194–195).

Schleiermacher zajmował się dwoma rodzajami interpretacji: „gramatyczną” (zwaną też „obiektywną” lub „negatywną”) i „techniczną” („psychologiczną” lub „pozytywną”): „Interpretacja gramatyczna miała dotyczyć cech dyskursu wspólnych pewnej kulturze. Interpretacja techniczna zajmować się miała tym, co jednostkowe, geniuszem, przekazem autorskim”

(Ricoeur, 1989: 197). O ile te dwie formy interpretacji są możliwe, o tyle, po pierwsze, nie możemy ich uprawiać jednocześnie, postrzegając albo to, co wspólne, albo to, co jednostkowe. Po wtóre, ważniejszy jest ten drugi typ interpretacji, w którym realizuje się prawdziwy zamysł hermeneutyki, polegający na dotarciu do aktu myślenia wytwarzającego dyskurs, do subiektywności tego, kto mówi, z pominięciem języka. Schleiermacher i hermeneutyka romantyczna kładła nacisk na ekspresję geniusza: zadaniem hermeneutycznym było dorównać geniuszowi, stać się mu współczesnym. To właśnie interpretacja psychologiczna stanowi ostatecznie postawę przeczucia, przeniesienie się w całość struktury piszącego, uchwycenie „wewnętrznego rodowodu” konstrukcji dzieła, odtworzenie aktu twórczego. Krótko mówiąc, Schleiermacher postulował „rekonstrukcję”, polegającą na odbudowie w rozumieniu pierwotnego przeznaczenia dzieła sztuki, na odtworzeniu znaczenia w pierwotnym kontekście. Chodziło mu zatem o odbudowę „świata”, w którym dzieło powstało i funkcjonowało, o dotarcie do jego źródła i genezy, przywrócenie pierwotnego stanu, który tworzący artysta „miał na myśli”.

W rozumieniu jakiegoś tekstu nie chodzi przy tym w ogóle o stosunek do rzeczy („bytu”), a więc o funkcję referencyjną. Tekst traktowany jest jako wytwór estetyczny, jako dzieło sztuki lub „myślenie artystyczne”. „Do rozumienia nie jest tu jakieś wspólne myślenie na temat jakiejś rzeczy, lecz myślenie jednostkowe, które zgodnie ze swą istotą jest swobodną kombinacją, wyrazem, swobodnym uzewnętrznieniem się jakiejś jednostkowej istoty” (Gadamer, 1993: 191). U Schleiermachera pojęcie „myślenie artystyczne” orientuje się nie na wytwór, lecz na sposób zachowania się podmiotu. Przy takim podejściu granica pomiędzy twórcami artystycznymi i nieartystycznymi oraz rozumieniem nieartystycznym (bezpośrednim) i takim, na które oddziaływało postępowanie artystyczne, jest płynna. Jako że „myślenie artystyczne” stanowi indywidualne dokonanie geniuszu – on sam kształtuje wzorce i ustala reguły – odtworzenie zgodne z jakimiś mechanicznymi prawami nie jest możliwe. Dotyczy to również każdej innej działalności, gdyż zawsze indywidualność wyraża siebie. Stąd też ostateczną podstawą wszelkiego rozumienia musi być intuicyjny akt kongenialności, którego możliwość opiera się na uprzednim związku wszystkich jednostek. Każda indywidualność jest zatem przejawem wszechzycia i dlatego każdy nosi w sobie pewne minimum każdego, a intuicję pobudza porównanie z samym sobą. Dlatego – według Schleiermachera – indywidualność autora można uchwycić bezpośrednio, gdy niejako sami przeobrażamy się w innego. Wychodząc zatem od problemu rozumienia indywidualności, Schleiermacher stawia przed hermeneutyką zadanie uniwersalne. „»Metoda« rozumienia będzie miała przed oczami zarówno to, co wspólne (przez porównanie), jak i to, co swoiste (przez domysł), tzn. bę-

dzie zarówno porównawcza, jak przeczuwająca. Pozostaje ona jednak w obu aspektach »sztuką«, gdyż nie można jej sprowadzić do mechanicznego stosowania reguł” (G a d a m e r, 1993: 193).

Na gruncie tej estetycznej metafizyki indywidualności, Schleiermacher za istotny rys rozumienia uznaje to, że sens czegoś jednostkowego zawsze wynika tylko z kontekstu, a więc ostatecznie z całości. Teza ta, dotycząca gramatycznego rozumienia, zostaje zastosowana do rozumienia psychologicznego, które musi każdy twór myślowy rozumieć jako moment życia w całościowym kontekście danego człowieka. Z logicznego punktu widzenia mamy tu do czynienia z błędnym kołem: całość, od której strony coś jednostkowego ma być rozumiane, nie jest bowiem z góry dana przed tym czymś (jako np. kanon dogmatycznego wykładu *Pisma Świętego*, czy duch jakiejś epoki). „Zasadniczo rozumienie zawsze porusza się po takim kręgu i dlatego powtarzany ruch od całości do poszczególnych części i z powrotem należy tu do istoty rzeczy” (G a d a m e r, 1993: 193). Stąd też proces rozumienia cechuje się prowizorycznością i nie jest zamknięty. Jednakże owa relatywizacja ma raczej tymczasowy niż jakiś zasadniczy charakter, Schleiermacher dopuszcza bowiem pełne zrozumienie w intuicyjnej transpozycji. Ograniczenie, jakiego doznają rozum i pojmowanie względem nie do końca dającej się zgłębić tajemnicy indywidualności, też jest względne. „Powinno je pokonać *uczucie*, a więc bezpośrednie, współodczuwające i kongenialne rozumienie: hermeneutyka jest właśnie *sztuką*, a nie mechaniczną procedurą” (G a d a m e r, 1993: 194). Właściwy wysiłek rozumienia polega na identyfikacji z autorem.

Mamy przy tym autora „rozumieć lepiej, niż on sam siebie rozumiał”. Ta formuła metodologiczna Schleiermachera – mająca zresztą swą prahistorię, gdyż pojawiła się już u Johanna G. Fichtego i Immanuela Kanta – była odtąd ciągle powtarzana, a także była i jest wielokrotnie nadużywana dla usprawiedliwiania interpretacyjnej dowolności. Dla Schleiermachera teza ta oznaczała, że akt rozumienia jest procesem rekonstrukcji pewnego wytwarzania. „Taki proces musi uświadamiać wiele z tego, czego twórca może być nieświadom. [...] Lepsze zrozumienie, które cechuje interpretatora w porównaniu do autora, nie oznacza zrozumienia rzeczy, o których w tekście mowa, lecz tylko zrozumienie tekstu, tj. tego, co autor miał na myśli i co wyraził. To zrozumienie można o tyle nazwać lepszym, iż wyraźne – a przez to różnicujące – zrozumienie jakiegoś poglądu poprzez wyrażającą go treść oznacza pewien przyrost wiedzy” (G a d a m e r, 1993: 195). Koncepcja Schleiermachera opierała się na estetyce geniuszu, głoszącej m.in. że genialny artysta tworzy nieświadomie, a świadomość jest konieczna w odtwarzaniu. Płyne z tego m.in. taka ważna konsekwencja, że tworzący coś artysta nie jest swego dzieła jakimś szczególnym, miarodajnym interpretatorem. „Jego autorytet jako interpretatora nie ma żad-

nej zasadniczej wyższości nad zwykłym odbiorcą. [...] Jedyną miarą wykładni jest kwestia, jaki sens ma treść jego utworu, co on »znaczy« (G a d a m e r, 1993: 194).

Zadanie hermeneutyki w stosunku do sztuki odmiennie określił Hegel, który pojmował je jako „integrację”. Mając świadomość daremności wszelkiego restaurowania, wyniósł on zrozumienie na poziom, na którym umieścił filozofię jako najwyższą postać „ducha absolutnego”. Filozofia, w której realizuje się samoświadomość ducha, czyli dziejowa samopenetracja ducha, wypełnia u Hegla hermeneutyczne zadanie. „Idea bowiem, podobnie jak przewodnik dusz Merkury, jest prawdziwą przewodniczką narodów i świata, a tym, co kierowało i kieruje biegiem światowych wydarzeń, jest duch i jego rozumna i konieczna wola: poznać go w tej jego kierowniczej roli – oto, co jest tu naszym celem” (H e g e l, 1958: 13). Operująca świadomością pojęciami filozofia, jest najbardziej skrajnym przeciwieństwem samozapomnienia cechującego świadomość historyczną. „Filozofia usiłuje poznać treść, rzeczywistość boskiej idei i usprawiedliwić wzgardzoną rzeczywistość. Albowiem rozum jest rozumieniem boskiego dzieła” (H e g e l, 1958: 55). Z kolei przedstawiciele niemieckiej szkoły historycznej odcięli się od Hegla i apriorycznej konstrukcji dziejów świata. Zaczęło się od krytyki oświeceniowego schematu filozofii dziejów, dokonanej przez Johanna G. Herdera. Rozpoznał on dialektyczną relację między wzorcowością a niepowtarzalnością wszelkiej przeszłości, by teleologicznemu oświeceniowemu spojrzeniu na dzieje przeciwstawić uniwersalny światogląd historyczny. Myślenie historyczne oznaczało teraz, iż każdej epoce należy przyznawać prawo istnienia, a nawet własną doskonałość. Nowa teza szkoły historycznej brzmiała, że nie spekulatywna filozofia, lecz tylko badanie historyczne może prowadzić do perspektywy dziejów powszechnych. Stojące u początku badań historycznych w XIX wieku odrzucenie apriorycznej, niehistorycznej, tkwiącej poza dziejami, miary nie jest wszakże tak wolne od metafizycznych założeń, jak samo „wierzy” i „twierdzi”, gdy uważa się za badanie naukowe.

Wspólna podstawowa przesłanka wszystkich przedstawicieli tego historycznego światoglądu polega na tym, że idea, istota, wolność nie znajdują w rzeczywistości historycznej pełnego i adekwatnego wyrazu. „Dlatego właśnie potrzeba zamiast filozofii badania historycznego, aby pouczyć człowieka o nim samym i o jego miejscu w świecie. Idea dziejów, które byłyby czystą reprezentacją idei, oznaczałaby zarazem rezygnację z nich jako specyficznej drogi prawdy” (G a d a m e r, 1993: 202–203). Przedstawiciele niemieckiego historyzmu „indukcjonistycznego” czy historyzmu „faktograficznego” z Leopoldem Rankem i Johanem G. Droysenem na czele sądzili, iż rozwój istoty ludzkiej w czasie cechuje swoista twórczość. W nieskończonych przemianach ludzkich losów coraz bardziej urzeczy-

wistnia się pełnia i różnorodność tego, co ludzkie. Wartość i sens dziejów polega więc na owym bogactwie indywidualnych zjawisk cechujących życie historyczne. Mamy tu do czynienia z pewnym humanistycznym ideałem, u którego podstawy znajduje się formalna idea największej różnorodności. „To, co na pozór przemawia przeciw temu sensowi – przemijalność wszystkiego, co ziemskie – stanowi jego rzeczywistą podstawę. W przemijaniu bowiem tkwi tajemnica niewyczerpanej produktywności historycznego życia” (G a d a m e r, 1993: 203). Ten ideał humanistyczny jest prawdziwie uniwersalny. „Pytanie tylko, jak wedle tej miary i formalnego ideału dziejów rozumieć jedność dziejów świata i jak uzasadnić ich poznanie. [...] Ani prymat klasycznej starożytności, ani prymat współczesności lub przyszłości, ku której on prowadzi, ani upadek, ani postęp, te tradycyjne podstawowe schematy dziejów powszechnych, nie dadzą się pogodzić z rzetelnym myśleniem historycznym. [...] Pierwsza zatem teza o formalnej strukturze dziejów jako stawianiu się w przemijaniu brzmi, że tym, co trwa pośród przemian ludzkich losów, jest nieprzerwana ciągłość życia” (G a d a m e r, 1993: 203–204). Chociaż dzieje świata nie mają poza sobą żadnego celu, ani nie panuje w nich dająca się *a priori* ustalić konieczność, to jednak struktura ciągłości dziejowej jest teleologiczna. Miarą tej nieuświadomionej teleologii jest wynik – to, co się wydarza, rozstrzyga o znaczeniu tego, co przeszłe. Nie jest to tylko warunek historycznego poznania, lecz sprawa dotycząca bytu dziejów. „Ontologiczna struktura samych dziejów jest zatem, mimo że bez telos, teleologiczna” (G a d a m e r, 1993: 204).

Owa teleologia jest przy tym zgodna z wolnością działania, do której dołącza jeszcze siła, i to siła pierwotna, która jest centralną kategorią historycznego światopoglądu. Bez niej – jak pisał Ranke – wolność przepada zarówno wśród wydarzeń świata, jak i wśród idei. Siła w tym ujęciu jest wewnętrznym nadmiarem wobec należącej do skutku przyczyny. Owa siła jest ze swej ontologicznej istoty „wewnętrznością”. „Używane przez historyków pojęcia, jak siła, moc, tendencja determinująca itd. chcą uwidocznić istotę bytu historycznego, sugerując, że idea znajduje w dziejach tylko niepełną reprezentację. [...] Zastosowanie kategorii siły umożliwia uznanie ciągłości dziejowej za pierwotną daną. Siła jest zawsze rzeczywista tylko jako gra sił, a dzieje są taką grą sił, która przynosi kontynuację” (G a d a m e r, 1993: 207). Tak oto badacze ze szkoły historycznej przyjmowali, że dzieje są „rosnącą sumą”, chcąc w ten sposób odrzucić wszelkie próby apriorycznej konstrukcji dziejów powszechnych, mniemając, iż stoją całkowicie na gruncie doświadczenia. Sądząc tak, zakładali jednak więcej, niż sami wiedzieli: „To, że dzieje powszechne są rosnącą sumą, oznacza przecież, że tworzą pewną – choć niegotową – całość. To zaś nie jest wcale oczywiste. [...] Idea jedności dziejów nie jest wbrew pozorom tak formalna

i niezależna od treściowego zrozumienia »tych« dziejów” (G a d a m e r, 1993: 207–208). O jedności dziejów świata pozwala mówić zakładany cel, a przez to plan w dziejach. „Jaki jednak wspólny mianownik pozwala na sumowanie, jeśli się nie przyjmuje takiego celu i takiego planu w dziejach?” (G a d a m e r, 1993: 208). Ważne jest uświadomienie przyjmowania *de facto* przez szkołę historyczną założenia o jedności dziejów, albowiem ona sama owo założenie pryncypialnie odrzucała. „Żaden wcześniejszy pogląd o sensie dziejów nie powinien przecież uprzedzać ich badania. Ich jedność wszelako jest oczywistą przesłanką badania ich” (G a d a m e r, 1993: 208). A zatem także empiryczne nastawienie szkoły historycznej nie jest pozbawione filozoficznych założeń.

Droysen był tym, który uwolnił je z empirycznego przebrania i rozpoznał ich zasadnicze znaczenie: „W przeciwieństwie do przyrody jako samej tylko formy powtarzania dzieje cechuje [...] przybór w sobie. To zaś oznacza przechowywanie i wychodzenie poza to, co przechowywane. Oba zaś momenty obejmuje samowiedza. Dzieje zatem są nie tylko przedmiotem wiedzy, lecz są w swym bycie określone przez samowiedzę. »Wiedza o nich to one same« [...]. Godna podziwu stałość rozwoju dziejów świata [...] jest oparta na świadomości ciągłości, na świadomości, która dopiero czyni dzieje dziejami” (G a d a m e r, 1993: 209). Przedmiot przyrodoznawstwa podlega wyjaśnianiu, natomiast przedmiot historii — rozumieniu. „Rozumienie jest rozumieniem wyrazu. W wyrazie coś wewnętrznego jest bezpośrednio obecne. Wewnętrzność zaś, »wewnętrzna istota«, stanowi pierwszą i właściwą realność. [...] Jednostkowe ja jest jak samotny punkt w świecie zjawisk. W swych uzewnętrznieniach jednak, przede wszystkim w mowie, zasadniczo we wszelkich formach, w których wyraz może się wyrazić, nie jest ono już samotnym punktem. Należy do świata tego, co zrozumiałe. Rozumienie historyczne nie różni się zatem zasadniczo co do rodzaju od rozumienia językowego” (G a d a m e r, 1993: 212).

Samouzewnętrznienie, rzeczywista wola i planowanie działającego człowieka nie są właściwym przedmiotem rozumienia historycznego. Psychologiczna interpretacja poszczególnych indywidualów nie może dotrzeć do wykładni sensu wydarzeń historycznych. Dlatego interpretacja psychologiczna jest w rozumieniu historycznym jedynie elementem wtórnym. Nie bada spraw jednostkowych jako takich, lecz ich znaczenie jako momentów ruchu sił moralnych. „Jednostka w przypadkowości swych indywidualnych emocji i celów tylko o tyle jest momentem dziejów, o ile wznosi się ku wspólnym moralnym sprawom i bierze w nich udział” (G a d a m e r, 1993: 213). Droysen był też przeciwny historycznemu aprioryzmowi, sądząc, że nie możemy poznać celu, lecz tylko kierunek ruchu. „Cel celów, ku któremu dąży nieustrudzona praca ludzkości w dziejach, nie daje się ustalić na drodze poznania historycznego. Jest tylko przedmiotem naszego

przecucia i naszej wiary” (G a d a m e r, 1993: 214). Rozwagał on również pewne „pośrednictwa”, wśród których porusza się rozumienie. „Siły moralne są nie tylko właściwą rzeczywistością dziejów, ku której jednostka wznosi się w działaniu, są one zarazem tym, ku czemu ponad własną jednostkowość wznosi się zapytujący i badający historyk. Określają go i ograniczają własną przynależność do określonych sfer obyczajowych, do swej ojczyzny, własne polityczne i religijne przekonania. Jego uczestnictwo jednakże opiera się właśnie na tej nieusuwalnej jednostronności. Przy konkretnych warunkach własnej historycznej egzystencji – a nie w oderwaniu od rzeczy – stawia on sobie zadanie bezstronności. »Jego bezstronność polega na tym, że stara się on zrozumieć«” (G a d a m e r, 1993: 214). Formuła Droysena w odniesieniu do poznania historycznego brzmi: „badając rozumieć”. „Tkwi w tym zarówno nieskończone pośrednictwo, jak ostateczna bezpośredniość. [...] Tylko »niestrudzenie« badając tradycję, odsłaniając coraz to nowe źródła i ciągle na nowo je interpretując, badanie zbliża się stopniowo do »idei«. [...] W niestrudzonej zgłębianiu tradycji dochodzi w końcu ciągle na nowo do rozumienia” (G a d a m e r, 1993: 214–216). A zatem pojęcie rozumienia posiadało dla Droysena – pomimo owego pośrednictwa – znamię ostatecznej bezpośredniości. Patrząc na dzieje jako na czyny wolności, w ślad za Schleiermacherem traktował je jako jakiś tekst, którego pełne zrozumienie jest „duchową współobecnością”. Droysen – podobnie jak Ranke – uważał, iż historia dąży do rekonstrukcji wielkiego tekstu dziejów z odłamków tradycji.

Wilhelm Dilthey z kolei rzetelnie rozpoznał teoriopoznawczy problem, jaki w obliczu idealizmu implikuje światogląd historyczny. Rozdwojenie postawy na idealizm i myślenie w kategoriach doświadczenia, widoczne u przedstawicieli szkoły historycznej, przybrało w teorii Diltheya szczególnie ostrą postać. Będąc świadomym tej dwoistości, postawił on sobie za cel budowę między historycznym doświadczeniem i idealistycznym dziedzictwem szkoły historycznej nowej, nośnej teoriopoznawczo podstawy. „Taki jest sens jego zamiaru uzupełnienia krytyki czystego rozumu krytyką rozumu historycznego. [...] Rozum historyczny potrzebuje uprawomocnienia dokładnie tak samo jak czysty rozum” (G a d a m e r, 1993: 217). Przez analogię do pytania Kantowskiego Dilthey pytał o kategorie świata historycznego, na których można by oprzeć strukturę świata historycznego w naukach humanistycznych. Świadomie podjął on hermeneutykę romantyczną i rozszerzył ją, przeobrażając nie tylko w metodologię historii, ale wręcz w teorię poznania nauk humanistycznych. Można rzec, iż Dilthey był pierwszym, który opracował problematykę hermeneutyczną w sposób systematyczny i nadał hermeneutyce charakter epistemologiczny. Postulował on m.in. odróżnienie nauk humanistycznych od nauk przyrodniczych zarówno pod względem przedmiotu, metody, jak i pojmowania podmiotu

poznania. Zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego paradygmat oświeceniowo-pozytywistyczny narzucał wymóg, aby umysł przyjął za wzór wszelkiej zrozumiałości rodzaj wyjaśniania panujący w naukach przyrodniczych. „Jedynym zatem sposobem oddania sprawiedliwości wiedzy historycznej zdawało się nadanie jej wymiaru naukowego porównywalnego z tą rangą, jaką zdobyły sobie nauki przyrodnicze. Tak więc Dilthey w odpowiedzi na pozytywizm postanowił obdarzyć nauki o kulturze epistemologią i metodologią równie godną szacunku jak ta, którą dysponowały nauki przyrodnicze” (R i c o e u r, 1989: 200).

Dilthey – w odróżnieniu od neokantystów – sądził, że doświadczenie w przypadku badania ludzkich dziejów jest czymś z gruntu odmiennym niż w sferze poznania przyrody. Badanie natury opiera się na pochodzących z doświadczenia faktach, które dotyczą przedmiotu nieosobowego, zewnętrznego wobec podmiotu, stąd też poznajemy ją, operując procedurami wyjaśniania. Natomiast podstawą struktury świata historycznego jest wewnętrzna dziejowość, cechująca samo doświadczenie. Tutaj przedmiot poznania nie jest wobec podmiotu zewnętrzny: „Jest to proces dziejowo-życiowy i jego model to nie tyle ustalanie faktów, ile owo swoiste stopienie wspomnienia i oczekiwania w całość, zwane doświadczeniem i pozyskiwane na drodze doświadczeń. Tak więc w szczególności cierpienie i nauka, w bolesnym doświadczeniu rzeczywistości doznawane przez kogoś dojrzewającego do rozumienia, kształtują pierwotnie sposób poznania w naukach historycznych. Kontynuują one tylko myślenie tego, co w życiowym doświadczeniu już myślane” (G a d a m e r, 1993: 219). W naukach historycznych i w naukach przyrodniczych mamy do czynienia ze zgoła odmienną relacją pomiędzy podmiotem poznania a przedmiotem poznania. Podejście teoriopoznawcze w naukach historycznych ma zresztą inny punkt wyjścia: „Nie musi dopiero pytać o podstawę możliwości tego, że nasze pojęcia są zgodne ze »światem zewnętrznym«. Świat historyczny bowiem, o którego poznanie tu chodzi, zawsze jest już ukształtowany i uformowany przez ludzkiego ducha. Z tej racji uważa Dilthey, że powszechnie obowiązujące syntetyczne sądy historyczne nie stanowią tu w ogóle problemu, i powołuje się w tej mierze na Vico” (G a d a m e r, 1993: 219). To właśnie ta jednorodność podmiotu i przedmiotu umożliwia poznanie historyczne.

Ów vicowsko-diltheyowski warunek jednorodności nie rozwiązuje jednak teoriopoznawczego problemu dziejów. „Pytanie brzmi mianowicie, jak doświadczenie jednostki i jej poznanie urasta do postaci doświadczenia historycznego” (G a d a m e r, 1993: 220). Diltheyowska argumentacja dotyczy tylko bezpośrednio przeżywania przez jednostkę i odtwórczego przeżywania za jednostki przez innych, a na terenie dziejów nie chodzi już o te relacje. „Dilthey bada, jak jednostka wchodzi w więź życiową i jak na tej podstawie poszukuje konstruktywnych pojęć, które byłyby również nośni-

kiem kontekstu historycznego i jego poznania. Pojęcia te w odróżnieniu od kategorii przyrody są pojęciami życiowymi. Ostateczną bowiem przesłankę poznania świata historycznego [...] stanowi, wedle Diltheya, przeżycie. Tutaj mamy bezpośrednią pewność, przeżycie bowiem nie rozdziela się już na akt, jakieś przyswajanie sobie i treść, to, co jest przyswajane. Jest to raczej nierozkładalna już dalej świadomość" (G a d a m e r, 1993: 220). Dla poglądów Diltheya decydujące znaczenie ma to, iż ostateczną jednostkę świadomościową nazywa przeżyciem. „W ten sposób Dilthey ogranicza konstruktywistyczny ideał budowy poznania z atomów wrażeń i przeciwstawia mu pewną ostrzejszą koncepcję pojęcia danych. Rzeczywistą jedność tego, co dane, stanowi jedność przeżycia (a nie elementy psychiczne, na które się ono daje rozłożyć)" (G a d a m e r, 1993: 90–91). Dilthey określa pojęcie przeżycia przez refleksyjność, wewnętrzność i na podstawie tego szczególnego sposobu dania chce uprawomocnić teoriopoznawczo poznanie świata historycznego. „Pierwotnymi danymi, na które powołuje się interpretacja przedmiotów historycznych, nie są dane eksperymentu i pomiaru, lecz jednostki znaczeniowe. To właśnie chce powiedzieć pojęcie przeżycia: tworzy sensowne, jakie spotykamy w naukach humanistycznych, choćby stawały przed nami jako obce i niezrozumiałe, dają się sprowadzić do podstawowych jednostek tego, co dane w świadomości, które już nie zawierają niczego, co obce, przedmiotowe i wymagające wyjaśnienia. Są to jednostki przeżyciowe, będące jednostkami sensu" (G a d a m e r, 1993: 90). Zdaniem Diltheya, życie obiektywizuje się w tworach sensownych, wszelkie rozumienie sensu jest przekładem tych obiektywizacji życia na powrót w życiową żywotność, z której wyszły. „W ten sposób pojęcie przeżycia tworzy epistemologiczną podstawę wszelkiego poznania obiektywności" (G a d a m e r, 1993: 91). Dilthey badał dalej kompleks psychiczny, na którego określenie używa pojęcia struktury, dla odróżnienia jego przeżyciowego charakteru od związków przyczynowych i innych form wyjaśniania w poznaniu przyrody. „Logiczny wyróżnik »struktury« polegał na tym, że chodziło tu o całość relacyjną, która nie opiera się na czasowym, przyczynowym następstwie, lecz na wewnętrznych związkach. [...] Samo życie rozwija się i kształtuje w zrozumiałe jednostki, rozumiane przez poszczególne indywidua. Jest to przyjęty jako oczywistość punkt wyjścia analizy Diltheya" (G a d a m e r, 1993: 220).

W pierwszym etapie opracowywania swojego systemu filozoficznego Dilthey uważał psychologię za podstawę nauk o duchu, czyli dyscyplin humanistycznych. Ich poznawczym celem miało być odkrycie struktury psychicznej, charakterystycznej dla historycznie określonej wspólnoty kulturowej, cechującej się pewną jednością znaczenia. Stąd też dążąc do teoriopoznawczego ugruntowania humanistyki, należałoby od struktury kompleksu w doświadczeniu życiowym jednostki przejść do kontekstu historycznego,

którego już żadna jednostka nie przeżywa i nie doświadcza. Stało się więc konieczne zastąpienie rzeczywistych podmiotów przez „podmioty logiczne”. Według Diltheya, posunięcie takie było dopuszczalne, gdyż przynależność jednostek – np. do pokolenia lub narodu – stanowi pewną duchową rzeczywistość, którą trzeba uznawać dlatego, że nie można jej wyjaśnić przez coś poza nią. Dilthey nie miał wątpliwości, że o takich podmiotach można coś powiedzieć. Powstawało pytanie, jak takie wypowiedzi uprawomocnić teoriopoznawczo.

Tym rozstrzygającym posunięciem miało być przejście od podstawy psychologicznej do hermeneutycznej podstawy nauk humanistycznych. „Przeprowadzona przez Diltheya logiczna analiza pojęcia ciągłości dziejowej jest w istocie zastosowaniem do świata dziejów hermeneutycznej zasady, że tylko na podstawie całości tekstu można zrozumieć dany szczegół i tylko na podstawie szczegółów całość. Nie tylko źródła spotykamy jako teksty, sama bowiem dziejowa rzeczywistość to wymagający zrozumienia tekst” (G a d a m e r, 1993: 200). Według historyzmu zrozumienie ogólnego przebiegu dziejów powszechnych można uzyskać tylko na podstawie samej historycznej tradycji. „To zaś właśnie głosi hermeneutyka filologiczna: że mianowicie sens tekstu można zrozumieć na podstawie samego tekstu. *Podstawą historyki jest więc hermeneutyka*” (G a d a m e r, 1993: 200). Dlatego też w drugim etapie swej twórczości Dilthey uznał hermeneutykę za właściwą metodę humanistyki, a jej zadanie polegać miało na ustalaniu znaczeń wszelkich zjawisk kulturowych, w epoce, w której one powstały i w której funkcjonowały. Ostatecznym celem nauk humanistycznych – badających historyczne manifestacje ducha obiektywnego, poprzez stosowanie zabiegu hermeneutycznego rozumienia – jest uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czym jest istota ludzka.

Ludzie mogą być bowiem z punktu widzenia nauk przyrodniczych postrzegani i poznawani jako fakty fizyczne czy biologiczne, bądź też stać się obiektem nauk humanistycznych – twierdził Dilthey w pracy *Budowanie świata historycznego w naukach humanistycznych* (1910), w której przedstawił swoją koncepcję „nauk o duchu” – wówczas, gdy ludzkie stany są przeżywane, kiedy wyrażają się w przejawach życia i kiedy ekspresje te są rozumiane. „Nauka należy do nauk o duchu tylko wtedy, jeżeli jej przedmiot staje się nam dostępny w postępowaniu opartym na powiązaniu życia, ekspresji i rozumienia” (D i l t h e y, 1987: 190). Przedmiotem nauk humanistycznych jest więc ostatecznie inny człowiek i świat jego przeżyć, do których zyskujemy dostęp dzięki ekspresji, dzięki znakom, w których się wyraża. „Przedmioty badań humanistycznych poznajemy w toku żywego doświadczenia, które polega na wpasowywaniu ich w schematy sensu nabyte przez nas w toku doświadczenia jednostkowego i zbiorowego. Poznanie w naukach społecznych włączone jest w proces życia, spożytkowuje

bowiem wspomnienia podobnych przeżyć i zdarzeń z naszego osobistego doświadczenia" (R o s n e r, 1989: 37).

Dlatego właśnie, że sytuacja poznawcza nie jest tu radykalnie odmienna od sytuacji poznawania samego siebie, zrodzić się może pokusa, ażeby rozumienie sprowadzić wyłącznie do tego typu postrzegania i pojmowania. Dilthey unikał wszakże takiego – powiedziałbym – metodologicznego egotyzmu, wskazując, iż kiedy ludzka świadomość koncentruje uwagę na samej sobie, rychło ukazują się wąskie granice takiej introspekcyjnej metody samopoznania. Zdaniem Diltheya, „Tylko czynności człowieka, jego utrwalone ekspresje życiowe i oddziaływanie ich na inne tego rodzaju ekspresje dają człowiekowi wiedzę o sobie samym; okrężną drogą uczy się on rozumienia samego siebie” (D i l t h e y, 1987: 189). Inaczej mówiąc, to, czym dana osoba jest dla siebie, uchwycić może jedynie poprzez obiektywizację swojego życia. „Samowiedza już jest interpretacją, nie łatwiejszą od wszelkich innych, a zapewne trudniejszą, ponieważ rozumiem siebie tylko dzięki znakom, w których wyrażam moje własne życie i które powracają do mnie za pośrednictwem innych. Wszelka samowiedza jest zapośredniczona przez znaki i wytwory. [...] Człowiek dowiaduje się o sobie samym tylko za pośrednictwem swoich działań, przez uzewnętrznienie swego życia i przez jego skutki dla innych. Dochodzi więc do poznania siebie tylko za pośrednictwem rozumienia, które zawsze jest interpretacją” (R i c o e u r, 1989: 204).

Dilthey należał do pokolenia, dla którego osią wszelkiej nauki o człowieku była jednostka („psychofizyczna całość życia”): „Sposobem przedstawiania indywidualnej psychofizycznej całości życiowej jest biografia” (D i l t h e y, 1987: 202). Teoretycznych podstaw dostarczać miała natomiast psychologia: „Ponieważ najprostszy element spośród wszystkich, jakie analiza społeczno-historycznej rzeczywistości może wyodrębnić, występuje w psychologii, przeto ona właśnie jest pierwszą i najbardziej podstawową dyscypliną wśród innych dyscyplin humanistycznych; jej prawdy zatem stanowią podstawę dalszej ich budowy” (D i l t h e y, 1987: 202). Formułując te twierdzenia, Dilthey pojmował również, iż jednostka ludzka zawsze „występuje jedynie w związkach historycznej rzeczywistości”: „Człowiek jako fakt poprzedzający historię i społeczeństwo jest fikcją genetycznej interpretacji; ten zaś człowiek, który jest obiektem zdrowej analitycznej wiedzy, stanowi indywiduum pojmowane jako część składowa społeczeństwa” (D i l t h e y, 1987: 200). A zatem człowiek nie może być rozpatrywany w oderwaniu od „historycznego pnia społeczeństwa”: „Pojedynczy człowiek jako izolowana istota jest czystą abstrakcją. Pokrewieństwo krwi, więzy lokalne, współdziałanie przy pracy w toku konkurencji lub działaniach zbiorowych, różnorodne związki wynikające ze wspólnego dążenia do celów, stosunki władzy – w zakresie rządzenia i podporządkowania – czynią z indywiduum członka społeczeństwa” (D i l t h e y, 1987:

238). Stąd też psychologia nie może ani odnaleźć w doświadczeniu, ani odkryć człowieka, którego zdaje się mieć przed oczyma – człowieka niezależnego od współoddziaływań społecznych. Nauka ta powinna uwzględniać to, że człowiek jest istotą społeczną: „Trudnym problemem, który psychologia ma do rozwiązania, jest analityczne poznanie ogólnych właściwości takiego człowieka” (Dilthey, 1987: 200). Dopiero psychologia społeczna wraz z antropologią powinny stać się podstawą wszelkiej wiedzy o historii i kulturze. „Dlatego postęp antropologii i coraz głębsze pojmowanie jej fundamentalnych założeń także przyczyni się do zrozumienia, że uchwycenie całej rzeczywistości indywidualnej egzystencji i prawdziwe opisanie jej na tle historycznego środowiska stanowi ostateczny cel dziejopisarstwa, a głębia podjętego tu zadania jest nie mniejsza niż wykładnie oparte na szerokim materiale” (Dilthey, 1987: 202).

Podstawową rzeczywistością „całości życia” są jej przeżycia. „Źródłem wszystkich ludzkich wytworów jest życie psychiczne i jego relacje ze światem zewnętrznym” (Dilthey, 1987: 234). Manifestują się one poprzez „ekspresje życia” będące wyrazem świata duchowego. Dilthey pisał: „Przez ekspresje życia rozumiem nie tylko wypowiedzi, których zamierzoną treścią jest jakiś sąd lub znaczenie, ale również i te, które i bez tego zamiaru są wyrazem życia duchowego i jako takie czynią je nam zrozumiałym” (Dilthey, 1987: 214). W związku z tym wyróżniał on przynajmniej dwie różne klasy owych ekspresji: po pierwsze, pojęcia, sądy i większe twory myślowe, cechujące się odpowiedniością do normy logicznej; po drugie, działania, które nie powstają w zamiarze komunikowania się, ale zamiar ten dany jest w stosunku działania do celu. Utrwalone ekspresje życia tworzą „ducha obiektywnego”: „Rozumiem przez to pojęcie różnorodne formy, w których obiektywizuje się w świecie zmysłów wspólnota zachodząca między indywiduami. W owym obiektywnym duchu przeszłość staje się dla nas trwałą i stałą obecnością. Jego sfera rozciąga się od stylu życia, form porozumienia się aż po zespół celów, jakie wytwarza sobie społeczeństwo: obyczajowość, prawo, państwo, religię, sztukę, naukę i filozofię” (Dilthey, 1987: 218).

Świat obiektywnego ducha jest też medium, poprzez które dokonuje się proces rozumienia innych osób i ich ekspresji życiowych. Wszystko, poprzez co obiektywizuje się duch, zawiera w sobie to, co jest wspólne dla „ja” i „ty”. Wspólnota tworzona przez jednostki – fundamentalne doświadczenie wspólnoty – zapewnia wzajemne zrozumienie. Indywidua rozumieją się dzięki ich wzajemnemu podobieństwu, dzięki występującej w nich wspólnotocie. Wgląd w cudze życie jest więc możliwy, ponieważ inny jest do nas podobny. „Człowiek nie jest radykalnie obcy dla człowieka, ponieważ daje mu znaki swego istnienia. Rozumieć te znaki – znaczy rozumieć człowieka” (Ricœur, 1989: 201). Dzięki temu też ekspresje życio-

we, czyli znaki, w których jego życie psychiczne się uzewnętrznia, możemy interpretować w świetle naszego osobistego doświadczenia. „Znamość innych jest możliwa dlatego, że życie wytwarza formy i uzewnętrznia się w powtarzalnych układach. Każdy na przykład odczuwa, sądzi lub pragnie w ramach nabytych, utrwalonych struktur, poddających się odczytaniu przez innych” (Ricoeur, 1989: 201–202).

„Proces, w którym na podstawie znaków z zewnątrz dostarczanych przez zmysły poznajemy sferę wewnętrzną, nazywamy rozumieniem” (Dilthey, 1982: 292). Rozumienie rodzi się przede wszystkim z potrzeb życia praktycznego, będącego konsekwencją życia we wspólnocie. „W tej sferze ludzie skazani są na pozostawanie ze sobą w kontakcie. Muszą dążyć do wzajemnego zrozumienia się. Jeden człowiek musi wiedzieć, czego chce drugi. W ten sposób powstają najpierw elementarne formy rozumienia” (Dilthey, 1987: 217). Przedmiotem rozumienia jest pierwiastek duchowy – ludzkie cele, wartości, sens i znaczenie itd. – który zobjektywizował się w przedmiotach zewnętrznych, utrwalonych ekspresjach życia. „Podstawowym stosunkiem, na którym polega proces elementarnego rozumienia, jest relacja ekspresji do tego, co w niej zostało wyrażone” (Dilthey, 1987: 217). Przy czym elementarna forma rozumienia zakłada możliwość przejścia do form wyższych – wnikięcia w obiekt; naśladowania, czyli przeżywania odtwórczego; wreszcie w wykładnię, polegającą na interpretacji zawartych w piśmie pozostałości ludzkiej egzystencji oraz ich krytykę. Wykładnia jest podstawą filologii, a nauką tej sztuki jest właśnie hermeneutyka.

Właściwym zadaniem interpretacji jest rozumienie innego. „Przejście od rozumienia, pojmowanego przeważnie jako zdolność wcielania się w kogoś innego, do interpretacji, a dokładniej – rozumienia wyrazów życia utrwalonych w piśmie, rodzi dwojaki problem. Z jednej strony, hermeneutyka uzupełniła psychologię wczuwania się, dodając do niej jeszcze jedno stadium. Z drugiej strony, psychologia wczuwania się nadała hermeneutyce psychologiczny charakter. [...] Hermeneutyka rozpatrywana z pierwszego punktu widzenia polega na czymś szczególnym; zamierza ona odtworzyć więź wewnętrzną, ustrukturuowaną całość, znajdując punkt wyjścia w znakach, i to w znakach utrwalonych w piśmie lub w jakiś inny równoważny sposób. Uznaje się tu więc, że niemożliwe jest uchwycenie cudzego życia psychicznego w jego bezpośrednich przejawach. Musimy to życie odtworzyć, zrekonstruować, interpretując jego zobjektywizowane znaki. [...] Hermeneutyka stanowi zobjektywizowaną warstwę rozumienia dzięki podstawowym strukturom tekstu” (Ricoeur, 1989: 203). Centralna trudność owej hermeneutyki polegała na tym, iż podporządkowywała rozumienie tekstu problematyce rozumienia drugiego człowieka jako tego, który siebie w tekście wyraża. „Jeśli przedsięwzięcie to pozostaje czymś zasadniczo

psychologicznym, to dlatego, że ostatecznym przedmiotem interpretacji czyni nie to, co tekst mówi, lecz tego, kto się w nim wypowiada. Jednocześnie więc przedmiot hermeneutyki jest stale przesuwany z tekstu, z jego znaczenia oraz odniesienia, ku przeżyciu, które zostało w nim wyrażone” (Ricoeur, 1989: 205).

Również Gadamer wyraził wątpliwość, czy Diltheyowi udało się dokonać przejścia od stanowiska psychologicznego do hermeneutycznego, a także czy odszedł on daleko od krytykowanego idealizmu spekulatywnego. Dilthey wskazywał na to, że poznajemy tylko historycznie, gdyż sami jesteśmy historyczni, co miało być teoriopoznawczym ułatwieniem. Gadamer zakwestionował ten pogląd, pytając: „Czy nie jest to w istocie utrudnienie? Czy historyczne uwarunkowanie świadomości nie stanowi nieprzezwycięzalnej przeszkody na jej drodze do spełnienia się w wiedzy historycznej?” (Gadamer, 1993: 227). Jeżeli bowiem życie jest niewyczerpanie twórczą realnością, za jaką je Dilthey uważał, to czy ciągła zmienność kontekstu znaczeniowego dziejów nie musi wykluczać wiedzy osiągającej obiektywność? „Czy zatem świadomość historyczna to ostatecznie utopijny ideał zawierający w sobie sprzeczność?” – pytał dalej Gadamer (Gadamer, 1993: 227). Otóż Dilthey dążył zawsze do tego, by pomimo uwarunkowania samego poznającego poznanie tego, co uwarunkowane historycznie, uprawomocnić jako dokonanie obiektywnej nauki. Miała temu służyć nauka o strukturze, która swą jedność buduje, wychodząc od własnego centrum. „Własny świat przeżyć pojmuję on jedynie jako punkt wyjścia rozszerzenia, które dokonując żywej transpozycji, wąski zakres i przypadkowość własnego przeżywania uzupełnia nieskończonością tego, co jest dostępne w odtwórczym przeżywaniu świata historycznego” (Gadamer, 1993: 228). Według Diltheya, taki schemat poznania można zastosować do coraz rozleglejszych związków historycznych i poznanie to rozszerzać aż po poznanie dziejów powszechnych. „Zastosowanie tego schematu zakłada oczywiście, że można pokonać przywiązanie historycznego obserwatora do swego miejsca. Tego zaś właśnie wymaga świadomość historyczna, która chce rozpatrywać wszystko z prawdziwie historycznego punktu widzenia. [...] Dlatego zabiega o rozwijanie »zmysłu historycznego«, by się nauczyć wyzwalać od uprzedzeń własnej współczesności” (Gadamer, 1993: 227–228). Refleksja teoriopoznawcza Diltheya starała się uprawomocnić wzniesienie świadomości do postaci świadomości historycznej, wprowadzając suwerenność wszechstronnego i nieskończonego rozumienia. Świadomość historyczna miała wywołać w sobie taki wzlot ponad własną relatywność, by umożliwić przez to obiektywność poznania humanistycznego.

Co zatem wyróżnia świadomość historyczną, spośród innych postaci świadomości dziejów, że jej własne uwarunkowanie nie usuwa możliwości poznania obiektywnego? Nie jest to Hegłowska „wiedza absolutna”. Prze-

cież potrzeba doświadczenia historycznego wynika z tego, iż świadomość ludzka nie stanowi jakiegoś nieskończonego intelektu – na wzór demona Laplace’a – dla którego wszystko byłoby równoczesne i jednakowo współczesne. Absolutna tożsamość świadomości i przedmiotu jest dla „skończenie-dziejowej” świadomości z zasady nieosiągalna. Świadomość ta bowiem pozostaje zawsze uwikłana w historyczny kontekst oddziaływań. Na czym więc – powtórzę – polega jej wyróżniony charakter w zakresie tego, że wznosi się ona jednak jakby ponad siebie i przez to staje się zdolna do obiektywnego poznania historycznego? Dilthey nie daje na to wprawdzie bezpośredniej odpowiedzi, lecz pośrednio całe jego dzieło stanowi taką odpowiedź: „Świadomość historyczna to nie tyle neutralizacja siebie, ile wzmocnione panowanie nad sobą, które wyróżnia je spośród wszelkich innych postaci ducha. Podstawa dziejowego życia, z której świadomość ta wyrasta, chociaż nieusuwalna, pozwala jej zrozumieć dziejowo własną możliwość postawy historycznej. Dlatego świadomość ta nie jest, jak świadomość przed swym zwyczajnym rozwojem w świadomość historyczną, bezpośrednim wyrazem jakiejś rzeczywistości życia. [...] Pozostaje raczej w nastawieniu refleksji do samej siebie i do tradycji, w kręgu której się mieści” (G a d a m e r, 1993: 230–231).

Taką refleksję umożliwia dystans, odległość od kontekstu naszego własnego działania. Humanistyka powinna dążyć do metodycznego wzniesienia się ponad subiektywną przypadkowość własnego miejsca i ponad dostępną sobie tradycję, a poprzez to osiągać obiektywność poznania historycznego. Dilthey sądził, iż celem interpretacji rozumiejącej nie jest wierne odtwarzanie przeżyć twórców, lecz badanie życiowego znaczenia wytworów kulturowych. Zrozumieć dany wytwór, to określić jego miejsce w całokształcie życia danej wspólnoty, w strukturze historycznie uwarunkowanych zjawisk kulturowych. „Jeśli potrafię zrozumieć świat, którego już nie ma, to dlatego, że każde społeczeństwo wytworzyło swoje własne narzędzia rozumienia, tworząc światy społeczne i kulturowe, w których rozumiało samo siebie. [...] Hermeneutyka jest zespoleniem jednostki ze znajomością historii powszechnej, jest uniwersalizacją jednostki” (R i c o e u r, 1989: 205). W ten sposób Dilthey trafił w sedno problemu – życie pojmuje życie tylko poprzez mediację, za pośrednictwem jednostek znaczenia, które wnoszą się powyżej zmienności historycznej. Dostrzegł on zatem sposób przekraczania skończoności bez wiedzy absolutnej – właśnie przez interpretację. „Aby jednak podążać tropem tego odkrycia, konieczne jest zerwanie więzi między celem hermeneutyki a czysto psychologicznym pojęciem wnikania w cudze życie psychiczne. Trzeba odkrywać i objaśniać tekst nie w relacji do autora, lecz pod kątem jego immanentnego znaczenia i rzeczywistości, którą prezentuje i odsłania” (R i c o e u r, 1989: 206).

Filozofię hermeneutyczną, wyrosłą z tradycji dilttheyowskiej, kontynuowali m.in. Georg Misch, Hans Lipps, Erich Rothacker, Helmut Plessner i Otto F. Bollnow. Współcześnie najbardziej wpływową jest jednak wersja hermeneutyki wywodząca się z myśli późnego Husserla i Heideggera, która została rozpowszechniona przez Gadamera i Ricoeura. Do tej wersji hermeneutyki będą się dalej odwoływać.

Filozofię Husserla — podobnie jak i Diltheya — należy rozpatrywać w kontekście przełomu antypozytywistycznego, jaki miał miejsce w myśli europejskiej w końcu XIX i początkach XX stulecia. W historiozofii polegał on przede wszystkim na krytyce przekonania o postępie dziejowym i występujących w procesie dziejowym prawidłowościach. Również w filozofii przedstawiciele tzw. filozofii życia, a także neokantyści, pragmatyści itd. stanęli w opozycji przeciw dominującemu dotąd pozytywizmowi. W tym nurcie mieści się też fenomenologia Husserla, która jest skrajnie antypozytywistyczną reakcją na zdiagnozowany kryzys filozofii. W pracy *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia* (1936–1938) Husserl pisał: „Kryzys filozofii oznacza kryzys wszystkich nauk nowożytnych jako członów filozoficznej uniwersalności” (H u s s e r l, 1976: 9). Efektem tego kryzysu było załamanie się zarówno wiary w rozum (*epistémê*) — czyli absolutnie, wiecznie, ponadczasowo, bezwarunkowo ważne oraz powszechnie obowiązujące idee i ideały — jak i wiary w rozum absolutny, a więc w Boga, który nadawał absolutny sens rzeczywistości. Prowadziło to do sceptycyzmu, historyzmu i kolejnych filozofii światopoglądowych, a także oznaczało porzucenie koncepcji filozofii jako ścisłej nauki, czyli wiedzy uniwersalnej i uzasadnionej w sposób absolutny.

Wcześniej, w rozprawie *Filozofia jako ścisła nauka* (1910–1911), Husserl twierdził, iż w świadomości nowożytnych, odkąd ukonstytuowała się ponadczasowa *universitas* ścisłych nauk, „idea” wykształcenia czy światopoglądu oraz „idea” nauki — rozumiane jako idee praktyczne — oddzieliły się na zawsze od siebie. Światopogląd jest swoistą ideą celu położonego w skończonym zasięgu, który zasadniczo można urzeczywistnić w życiu jednostkowym, a ponadto idea światopoglądu jest historycznie zmienna, a więc dla każdej epoki inna. Natomiast nauka jest to budowa, która nie ma kresu, której nigdy nie da się doprowadzić do końca, a jej idea jest ponadczasowa, co znaczy, że żadna relacja nie ogranicza jej do ducha jakiegos czasu; jest mianem wartości absolutnych, beczasowych. „Tak zatem ostro odróżniają się od siebie: filozofia światopoglądowa i filozofia naukowa jako dwie idee, które w pewien sposób odnoszą się jedna do drugiej, ale których nie należy mieszać” (H u s s e r l, 1983: 190–191). O ile filozofia światopoglądowa ma bogatą historię, o tyle dotąd w ogóle jeszcze nie ma żadnej realizacji tej drugiej idei, tj. żadnej filozofii w postaci ścisłej nauki, chociaż potrzeba jej stworzenia narasta. Paradoksalnie bowiem „filozo-

ficzna nędza” staje się coraz większa wraz z poszerzaniem się pola nauk pozytywnych i zakresu „wyjaśnionych” przez nie faktów, albowiem wraz z tym otwiera się pewien wymiar zagadek, których rozwiązanie staje się dla nas kwestią życia.

Sceptycyzm w tej epoce doprowadził do zakwestionowania lub empirycznego zafałszowania oraz rozkładu dawnych, lecz nieokreślonych precyzyjnie ideałów i pozbawił je mocy. „Jeżeli sceptyczna krytyka uprawiana przez naturalistów i historystów obraca w absurd rzetelną obiektywną ważność we wszystkich sferach powinności; jeżeli niejasne, wewnętrznie niezgodne, choć w naturalny sposób zrodzone pojęcia refleksji, a w ślad za nimi wieloznaczne lub opaczne zagadnienia utrudniają zrozumienie rzeczywistości i zamykają możliwości zajęcia wobec niej rozumnej postawy; jeżeli pewne specjalne, ale w wielkiej klasie nauk wymagane nastawienie metodyczne, utrwalone w postaci przyzwyczajenia, przeradza się w niezdolność do przejścia w inne nastawienia i jeżeli z takimi przesądami wiążą się nękające umysł niedorzeczności w ujęciu świata – to na wszystkie te i tym podobne bolączki istnieje tylko jedno lekarstwo: naukowa krytyka, a do tego radykalna, zaczynająca budowę od dołu, oparta na pewnych fundamentach i postępująca naprzód wedle najściślejszych metod nauka: nauka filozoficzna [...]” (H u s s e r l, 1983: 196–197). A zatem epoka owa cierpi – zgodnie z diagnozą Husserla – na nikły stopień rozwoju i mocy filozofii, która nie jest na tyle naukowa, aby móc przewyciężyć ów dominujący „sceptyczny negatywizm” mieniający się pozytywizmem, na rzecz prawdziwego pozytywizmu. „Nasza epoka chce wierzyć tylko w »realności«. Ale jej najsilniejszą realnością jest nauka; i tak oto filozoficzna nauka jest tym, czego naszej epoce najbardziej brakuje” (H u s s e r l, 1983: 200). Terapią ma więc być filozofia ukonstytuowana jako „ściśła nauka”.

Istniejąca do tej pory filozofia – pretendująca do miana najwyższej i najściślejszej z nauk czy wręcz „królowej nauk” – nie zdołała się wcale ukształtować jako nauka. „Filozofia wspierająca się na problematycznych podstawach, na paradoksach, które z kolei polegają na niejasnościach pojęć podstawowych, nie jest w ogóle żadną filozofią i przeczy swemu sensowi jako filozofii” (H u s s e r l, 1978: 78). Husserl postanowił to zmienić i zbudować od nowa niewzruszone fundamenty oraz wypracować niezawodne metody, na których można by oprzeć filozofię pojętą jako uniwersalna i w radykalnym sensie „ściśła” nauka, czyli wiedza absolutnie uzasadniona. „Tylko z radykalnego uświadomienia sobie sensu i możliwości swojego przedsięwzięcia może wyrastać filozofia. Przez to uświadomienie musi sobie ona dopiero przyswoić swoisty dla niej absolutny grunt czystego doświadczenia, potem wytworzyć samodzielnie pierwsze pojęcie, adekwatnie dostosowane do tego gruntu, i w ten sposób w ogóle iść naprzód

przy zastosowaniu absolutnie przejrzystej metody. Nie mogą wtedy istnieć żadne niejasne, problematyczne pojęcia ani żadne paradoksy. [...] Jeżeli tradycyjnym schematom filozofii brakowało wycucia dla powagi dokonania tego początku, to brakowało im tego, co pierwsze i najważniejsze: źródłowo, samodzielnie zdobytego, swoiście filozoficznego gruntu, a tym samym owego wrośnięcia we własny grunt, rzetelności zakorzenienia, która jedna tylko umożliwia prawdziwą filozofię” – pisał Husserl w *Postłowi do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”* (1930) (zob. H u s s e r l, 1978: 79). Ten cel można osiągnąć tylko w następujący sposób: radykalnie nie przyjmując niczego zastanego, nie uznając za początek niczego przyjętego z tradycji i nie dając się zaślepić przez żadne autorytety, lecz tylko usiłując dopracować się początków, z własnej woli poddając się samym zagadnieniom i będąc posłusznymi wynikającym z nich wymaganiom. „Nie filozofie, ale same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do badania. [...] Nauka o tym, co radykalne, musi być radykalna także w swym postępowaniu, i to pod każdym względem. Przede wszystkim nie wolno jej spocząć, aż wypracuje sobie *swoje* absolutnie jasne zagadnienia, wyznaczone przez własny sens tych zagadnień metody i najniższe pole pracy w postaci absolutnie jasno danych rzeczy. Tylko nigdzie nie wolno zrzekać się radykalnej wolności od przesądów i choćby z góry utożsamiać takie »rzeczy« z empirycznymi »faktami«, a więc zamykać oczy na idee, które przecież w tak wielkim zakresie są absolutnie dane w bezpośredniej naoczności. Za bardzo poddani jesteśmy władzy przesądów [...]. Nie trzeba domagać się tego, byśmy patrzyli własnymi oczyma, lecz raczej, byśmy pod presją przesądów nie odrzucali tego, co widzimy” (H u s s e r l, 1983: 201).

U Husserla destrukcja naszego potocznego, traktowanego jako naturalny, sposobu widzenia świata stanowi podstawę transcendentalnej fenomenologii. Tkwiąc jeszcze w postawie naturalnej (naiwnej), doświadcza się najpierw samego siebie jako „ja”, jako tę tutaj ludzką osobę, żyjącą w świecie pośród innych ludzi, zwierząt i całej przyrody. Mamy tu do czynienia z „fenomenologiczną psychologią”, która tematem zainteresowań badawczych czyni doświadczanie swego własnego „ja” w granicach czystej, wewnątrzno-psychologicznej naoczności. „W czystym zwróceniu się do wewnątrz, wyłącznie drogą tzw. »wewnętrznego doświadczenia« (dokładniej biorąc, doświadczenia siebie i »wczucia«) oraz pomijając wszystkie psychofizyczne zagadnienia ludzkiego ciała, uzyskuje pierwotne oraz czysto opisowe poznanie życia psychicznego, takiego, jakim ono jest samo w sobie: poznanie najpierwotniejsze, gdyż spostrzeżeniowo dostępne jedynie mnie” (H u s s e r l, 1978: 57). Taka „egologiczna” droga prowadzi do tego, że podmiot zdaje sobie sprawę z tego, iż posiada zamkniętą w sobie, w samej sobie zawartą, właściwą istotę. „Zawiera to w sobie również spe-

cialne apercepcje, dzięki którym ja sam dla siebie uchodzę za człowieka posiadającego duszę i ciało, żyjącego wśród innych ludzi w świecie uświadomianym sobie jako światowe otoczenie i wraz z nimi niejako w ten świat się wzywającego [...] itd.” (H u s s e r l, 1978: 63).

Z kolei doświadczenie transcendentalne staje się dopiero możliwe dzięki radykalnej zmianie tego nastawienia, w jakim przebiega naturalne, wewnątrzświatowe doświadczenie. Tę zmianę, będącą metodą uzyskiwania dostępu do sfery transcendentalno-fenomenologicznej, nazywa Husserl „fenomenologiczną redukcją” lub „transcendentalną *epoché*”. Umożliwia ona wzniesienie się od „podmiotowości należącej do świata (człowieka)” ku „podmiotowości transcendentalnej”. „Tak to zastanawiając się w dalszym ciągu nad sobą, uświadamiam sobie teraz także to, że moja fenomenologiczna, zamknięta w sobie własna istota da się w swym istnieniu absolutnie stwierdzić jako »ja«, którym ja sam jestem i które nadaje obowiązującą wagę bytu światu, o którym zawsze mówię. Świat ten jest dla mnie i jest tym, czym dla mnie jest, tylko o tyle, o ile czerpie sens i utwierdzając go wagę bytu z mojego własnego życia i z życia innych, odsłaniających mi się w moim życiu. »Ja«, jako owa absolutnie uznana w istnieniu własna istota, jako otwarte, nieskończone pole czystych danych fenomenologicznych i ich nierozzerwalnej jedności, jestem transcendentalnym »ja«. Absolutne uznanie w bycie orzeka, że nie mam już z góry »danego« lub w obowiązującej ważności bezwzględnie istniejącego świata, lecz teraz mam wyłącznie dane (dane z powodu mojego nowego nastawienia) własne »ja« jedynie jako »ja«, które istnieje samo w sobie, samo w sobie doświadcza świata, sprawdza jego istnienie itd.” (H u s s e r l, 1978: 64).

Skutkiem zmiany naturalnej i wewnętrznie psychologicznej postawy – wydającej się pewnego rodzaju „odchyleniem sensu” – następuje przejście od „fenomenologicznej” („opisowej”) psychologii do uprawiania transcendentalnej fenomenologii. Teraz psychologiczna podmiotowość ztraca to, co nadaje jej rolę czegoś realnego w świecie danym w naiwnym doświadczeniu, a mianowicie sens istnienia duszy przynależnej do ciała istniejącego w doświadczeniowo zastanej, czasowo-przestrzennej przyrodzie. „Albowiem przyroda z ciałem i duszą, świat w ogóle, jako całokształt tego, co naiwnie biorąc bezwzględnie dla mnie istnieje, ztraca dzięki fenomenologicznej *epoché* całą swoją ważność czegoś istniejącego” (H u s s e r l, 1978: 57–58). Wyrzekając się przeświadczeń o istnieniu w odniesieniu do świata danego w doświadczeniu, osiągamy „czystą podmiotowość”, „podmiotowość transcendentalną”, będącą – wraz ze swymi transcendentalnymi przeżyciami i działaniami – samoistną dziedziną intuicyjnego, całkowite bezpośredniego doświadczenia dążącego do „fenomenologicznego uchwycenia istoty”. Pociąga to za sobą różnorakie konsekwencje. „Z jednej strony wykluczone są wszystkie sądy o tym świecie, opierające się na na-

turalnym doświadczeniu, o świecie danym nam z góry zawsze i w sposób całkowicie niewątpliwy jako istniejący, a tym samym wykluczone są wszystkie nauki pozytywne, które wszak opierają się na doświadczeniu dotyczącym naturalnego świata jako na źródle wszelkiego sprawdzania. Wśród nich wykluczona zostaje, oczywiście, także psychologia. Z drugiej strony poprzez tę *epoché* wyswobadza się spojrzenie na uniwersalny fenomen: »świat świadomości, wzięty wyłącznie jako taki«, wyłącznie jako o uświadamiany w różnorodnie przebiegającym życiu świadomym, a w szczególności jako pojawiający się *originaliter* w mnogich, »harmonizujących« ze sobą doświadczeniach i w tym ich wzajemnym harmonizowaniu scharakteryzowany świadomościowo jako »rzeczywiście istniejący« [...]» (Husserl, 1978: 58).

Dopiero ów uniwersalny fenomen „świata istniejącego dla mnie” (a potem również „świata istniejącego dla nas”) staje się dla fenomenologa dziedziną nowych zainteresowań teoretycznych, sferą właściwego doświadczenia i doświadczalnych badań, przedmiotem fenomenologicznego opisu. „Pozwala wieść się tym »czystym fenomenom« jako narzucającym się w konsekwentnie realizowanym fenomenologicznym nastawieniu i dostrzega otwierającą się przed nim nieskończoną i nieogarnioną w sobie, absolutnie samodzielną dziedzinę bytu: dziedzinę czystej lub transcendentalnej podmiotowości” (Husserl, 1978: 58–59). Transcendentalna podmiotowość staje się teraz pierwotnym źródłem i podstawą wszelkiego nadawania znaczeń oraz sprawdzania wszelkiego istnienia. „W obrębie mego pola transcendentalnych fenomenów nie jestem już więcej ludzkim »ja«, [...] nie jestem więcej podmiotem realnym w obrębie świata uchodzącego dla mnie za istniejący [...], ale jestem wyłącznie uznany jako podmiot dla tego świata, a on sam jest także uznany jako przeze mnie tak i tak uświadamiany, tak i tak się przejawiający, uznawany, predykatywnie osądzany, wartościowany itd., a więc w ten sposób, że sama pewność jego istnienia należy do »fenomenu« nie inaczej aniżeli inne odmiany mojego uświadamiania sobie czegoś i jego treści. Chociaż zatem fenomenolog w swoich wszystkich transcendentalnych opisach nie przesądza w najmniejszym stopniu niczego o świecie ani o własnym ludzkim »ja« jako o czymś, co w świecie istnieje, to jednak to jego »ja« jest tym, o czym wydaje ciągle sądy jako o czymś istniejącym; teraz jednak jest to »ja« transcendentalne, tj. »ja« występujące jako istniejące absolutnie w sobie i dla siebie, przed wszelkim bytem światowym, który w nim dopiero nabiera ważności czegoś istniejącego” (Husserl, 1978: 59).

Husserl zauważył ponadto, iż każda świadomość jest świadomością czegoś, każde odniesienie – odniesieniem do czegoś, wskazując tym samym na jej intencjonalny charakter. Jego zdaniem, to, do czego się ta intencjonalność odnosi, przedmiot intencjonalny, nie jest jakąś realną częścią skła-

dową psychiki, lecz jednostką idealną, czymś domniemywanym jako takim. Według niego, źródłowo prezentująca świadomość jest jedynym źródłem prawomocności poznania. Tak oto Husserl wskazał na istnienie – jego zdaniem – niepodważalnych podstaw, na których należałoby oprzeć naukowe dochodzenie do prawdy. Fenomenologia poprzez nawiązanie do „filozofii czystej” miała zapewnić wyjście z kryzysu, w którym znalazła się filozofia i wszystkie nauki nowożytne, jako człony filozoficznej uniwersalności.

Nauka o intencjonalności świadomości umożliwiła nowe ugruntowanie pojęcia bycia „danym”, w odniesieniu do związku strukturalnego. W *Badaniach logicznych* (1900/1901) Husserl uprawomocnił bowiem pojęcia w rodzaju struktury i znaczenia, choć nie dawały się one wywieść z elementów. Okazały się bardziej pierwotne niż owe rzekome elementy, z których miały się składać i nad którymi miały się nadbudowywać. „Odtąd zadanie nie może już polegać na tym, by z atomów przeżyć wywodzić związki i w ten sposób je wyjaśniać. Świadomość bowiem zawsze już jest u takich związków i jej bycie polega na ich intendowaniu” (G a d a m e r, 1993: 222). Husserlowskie badania intencjonalności doprowadziły do krytyki „obiektywizmu” dotychczasowej filozofii. Świadomość w fenomenologii nie była „przedmiotem”, lecz istotowym przyporządkowaniem, a znaczenie słów nie miało być mieszane z realną treścią psychiczną świadomości, np. ze skojarzeniowymi wyobrażeniami, jakie dane słowo wywołuje. „Intencja znaczeniowa i wypełnienie znaczenia należą z istoty do jedności znaczenia i, tak jak znaczenia używanych przez nas słów, każdy byt prawdziwy dla mnie ma korelatywnie i z istotową koniecznością pewną »idealną ogólność rzeczywistych i możliwych sposobów dania w doświadczeniu«” (G a d a m e r, 1993: 239).

Idea fenomenologii polegająca na wyłączeniu wszelkich tez o bycie i badaniu subiektywnych sposobów „dania”, stała się uniwersalnym programem badawczym, który zasadniczo miał pozwalać na zrozumienie wszelkiej obiektywności, wszelkiego sensu bytowego. „Przeciwstawiając się pojęciu świata obejmującemu *universum* tego, co obiektywizowane przez nauki, Husserl nazywa to fenomenologiczne pojęcie świata »światem życia«, tj. światem, w którym żyjemy w naturalnym nastawieniu i który nigdy nie staje się dla nas jako taki przedmiotem, lecz stanowi już z góry dane podłoże wszelkiego doświadczenia. Ten horyzont świata pozostaje również przesłanką wszelkiej nauki i dlatego jest pierwotniejszy od niej” (G a d a m e r, 1993: 241). A zatem pojęcie „świat życia” – oznaczające „bytujący świat”, czyli całość, w której żyjemy jako istoty dziejowe – przeciwstawia się wszelkiemu obiektywizmowi. Wszystkie możliwe dziejowe światy, wszystkie kiedykolwiek doświadczone przez człowieka środowiska, wszystkie ludzkie historyczne światy, składałyby się na całość możliwego

doświadczenia świata. Struktura takiego uniwersum tworzyłaby pewną ontologię świata, lecz z zasady jest nie do zrealizowania. „Nieskończoność przeszłości, ale przede wszystkim otwartość dziejowej przyszłości nie daje się pogodzić z taką ideą *universum* dziejowego” (G a d a m e r, 1993: 241). Husserl uczynił „powrót do życia” tematem uniwersalnym i wyszedł tym samym poza ograniczanie się do zagadnienia metod humanistyki. Jego analiza świata życia i anonimowego stanowienia sensu tworzącego podłoże wszelkiego doświadczenia, zapewniła problematyce obiektywności w humanistyce zupełnie nowe tło. Spowodowała możliwość potraktowania pojęcia obiektywności nauki w roli szczególnego przypadku. „Nauka wcale nie jest tym faktem, od którego należałoby wyjść. Konstytucja świata naukowego stanowi raczej swoiste zadanie, mianowicie wyjaśnienia danej wraz z nauką idealizacji. Nie jest to jednak zadanie pierwsze. W trakcie cofania się do »dokonującego życia« przeciwieństwo przyrody i ducha okazuje się nieostateczne. Zarówno humanistykę, jak i przyrodoznawstwo należy wywieść z dokonań intencjonalności absolutnego życia, a więc z absolutnej historyczności” (G a d a m e r, 1993: 251).

Z kolei Heidegger, głosząc w *Bycie i czasie* (1927) „hermeneutykę faktyczności”, wysunął postulat, że ontologiczną podstawę perspektywy fenomenologicznej powinna stanowić niezgłębiona i „niewywiedlna” faktyczność jestestwa ludzkiego, egzystencja, nie zaś czyste *cogito* jako istotowa struktura o typowej ogólności. Tym samym podporządkował pytanie o metodę królestwu „ontologii fundamentalnej”: „Zamiast pytać: »Skąd wiemy?«, pytamy teraz: »Jaki jest sposób bycia tego bytu, który istnieje tylko przez rozumienie?«” (R i c o e u r, 1989: 207). Był zatem jednym z tych myślicieli, którzy zakwestionowali prymat teorii poznania opartej na zrozumieniu procesów myślenia (czynności przedstawiania) oraz koncepcji umysłu jako oddzielnego bytu, w którym te procesy zachodzą. Według tej, sięgającej XVII wieku koncepcji: „Wiedza to trafne przedstawienie tego, co jest na zewnątrz umysłu; zrozumienie natury i samej możliwości poznania jest zatem zrozumieniem sposobu, w jaki umysł jest zdolny zbudować takie przedstawienie. W centrum zainteresowania filozofii leży ogólna teoria przedstawień, teoria, która podzieli kulturę na obszary dobrych przedstawień i obszary w ogóle wyzute (mimo ich pretensji do niepustości) z takich przedstawień” (R o r t y, 1994: 9). W filozofii Heideggera, teoria poznania została od początku podważona przez zespół pytań, które ją wyprzedzają i które zależą od sposobu, w jaki byt spotyka się z bytem, jeszcze zanim mu się przeciwstawi jako przedmiot wobec podmiotu. Heideggerowskie *Dasein* („tu-bycie”, którym sami jesteśmy) nie jest podmiotem mającym swój przedmiot, lecz bytem wśród bytów. „*Dasein* oznacza m i e j s c e, w którym powstaje pytanie o bycie, w którym się ono ujawnia. Centralna pozycja *Dasein* w tej analizie wynika stąd, że jest ono bytem

rozumiejącym. Ontologiczne przedrozumienie bycia okazuje się częścią samej jego struktury jako bytu" (Ricoeur, 1989: 208).

O ile dla Diltheya pytanie o rozumienie związane było z zagadnieniem innej osoby, o tyle u Heideggera pytanie o rozumienie jest całkowicie uwolnione od problemu komunikacji z innymi. „Podstaw problemu ontologicznego szuka się w sferze stosunków ze światem, a nie stosunków z innymi ludźmi" (Ricoeur, 1989: 210). Dilthey sądził, że wiedza o życiu psychicznym ma niezaprzeczalną wyższość nad wiedzą o przyrodzie, gdyż nie ma tu czegoś takiego jak „rzecz sama w sobie". Heidegger natomiast przeciwnie: „Wiedział, że inny, tak samo jak ja sam, jest mi bardziej nieznan, niż może być jakiekolwiek zjawisko natury. Zasłona, maska jest tu grubsza niż gdziekolwiek indziej. Jeśli jest jakaś dziedzina bytu, gdzie panuje nieautentyczność, to właśnie w relacjach między dowolną osobą a wszystkimi innymi osobami. [...] Pytanie o innego zostaje zastąpione przez pytanie o świat. Heidegger depsychologizuje rozumienie, wiążąc je ze światem" (Ricoeur, 1989: 210).

Rozważania Heideggera koncentrowały się na medytacji nad „światowością świata", a ich zasadniczym celem było zniweczenie pretensji podmiotu poznającego do bycia miarą obiektywności. „Miejsce tego roszczenia zajmuje teraz stan zamieszkania w świecie, który stanowi warunek możliwości sytuacji, rozumienia i interpretacji. Dlatego teorię rozumienia musi poprzedzać rozpoznanie relacji ugruntowania, która zapewnia zakotwiczenie wszelkiego systemu językowego, a przeto także książek i tekstów, w czymś, co pierwotnie nie jest zjawiskiem artykulacji w dyskursie" (Ricoeur, 1989: 211). Strukturę tę nazywa Heidegger „przedrozumieniem". Człowiek jako „tu-bycie" posiada więc pewne przedrozumienie narzucone niejako przez sytuację „bycia-w-świecie", które w istotny sposób determinuje wszelką percepcję i myśl, współokreśla wszelkie poznanie. Stąd też koncepcja czystego podmiotu filozofii okazuje się mało użyteczną fikcją. „Jeśli przyjąć Heideggerowską koncepcję filozofii, to usiłowanie odkrycia w naturze podmiotu poznającego źródła prawd koniecznych jawi się jako jeszcze jeden samooszukańczy wysiłek zastąpienia »technicznym« i ograniczonym zagadnieniem tej otwartości na obcość, która początkowo popycha do myślenia" (Rorty, 1994: 14). A zatem sytuacja „bycia-w-świecie" – czyli ludzkie uwikłanie w historię, języku, kulturze itd. – wyprzedza każde konkretne postrzeżenie i wyposaża je w założenia rzutujące na jego przebieg. Dopiero na tej podstawie zaczyna wyłaniać się rozumienie. Heidegger był tym, który pierwszy przedstawił pojęcie rozumienia jako uniwersalny wyróżnik jestestwa, jako główny wyróżnik ludzkiego bycia-w-świecie. Pierwszą funkcją rozumienia jest zorientowanie nas w sytuacji, poznanie możliwości bycia. Inaczej mówiąc, rozumienie życia i świata wyprzedza rozumienie symbolu czy tekstu.

Zagadnienie to pozostaje w ścisłym związku z pojęciem tzw. koła (kręgu) hermeneutycznego, któremu Heidegger nadał nowy sens. W dziewiętnastowiecznej teorii hermeneutyki romantycznej była wprowadzona mowa o kolistej strukturze rozumienia, ale zawsze w obrębie formalnej relacji części i całości, względnie ich subiektywnego odbicia, przeczcucia i antycypacji całości oraz jej późniejszej eksplikacji w szczegółach. Heideggerowski opis i egzystencjalne ugruntowanie kręgu hermeneutycznego oznaczały zatem zasadniczy zwrot, albowiem opisywały one krąg tak, iż zrozumienie tekstu pozostaje trwale określone przez wcześniejsze przedrozumienie. „Krąg nie ma więc formalnej natury, nie jest ani subiektywny, ani obiektywny, lecz opisuje rozumienie jako wspólną grę ruchu tradycji i ruchu interpretatora. Kierująca naszym rozumieniem danego tekstu antycypacja sensu nie jest działaniem subiektywności, lecz określa się na gruncie wspólnoty, jaka wiąże nas z przeszłością. Nasz zaś stosunek do tradycji pojmujemy tę wspólnotę jako nieustannie zmienną. Nie jest ona po prostu założeniem, na którym się stale opieramy, lecz to my sami ją ustalamy, gdy rozumiemy, mamy udział w procesie przekazu tradycji i sami go przez to dalej określamy. Krąg rozumienia nie jest więc kręgiem »metodycznym«, lecz opisuje ontologiczny moment struktury rozumienia” (G a d a m e r, 1993: 279). Rozumienie – w ujęciu Heideggera – jest sposobem bycia, pierwotną formą spełniania się jestestwa będącego byciem-w-świecie. Rozumienie stanowi pierwotny charakter ontologiczny ludzkiego życia. Radykalny ontologiczny namysł Heideggera miał na celu rozjaśnienie struktury jestestwa na drodze jego „transcendentalnej analityki”. „Ukazał on projektowy charakter rozumienia, a samo rozumienie pojmował jako ruch transcendencji, przekraczania bytu” (G a d a m e r, 1993: 252). Rozumienie – pojęte jako poznawanie, poznanie się na czymś – implikuje wszechstronną możliwość interpretowania, dostrzegania odniesień, wyciągania wniosków itd., na której polega w dziedzinie rozumienia tekstu „wyznawanie się”. Wszelkie rozumienie jest w ostateczności samorozumieniem, gdyż rozumiejący rozumie siebie, projektuje się na własne możliwości. Poznawanie historyczne jest „dopasowaniem do rzeczy”, przy czym ta rzecz „ostatecznie sama jest w sposób jestestwa”. „W rzeczywistości dopasowanie wszelkiego poznającego do tego, co poznawane, nie opiera się na tożsamości ich sposobów bycia, lecz uzyskuje swój sens z racji wspólnego im obu *szczególno* sposobu bycia. Polega on na tym, że ani poznający, ani to, co poznawane, nie są »ontycznie«, nie »istnieją«, lecz są »historycznie«, tj. na sposób dziejowości” (G a d a m e r, 1993: 253).

Wykroczenie przez Heideggera poza epistemologiczny horyzont zakreślony przez Diltheya stało się owocne dla problemu hermeneutyki, gdyż dopiero na podstawie egzystencjalnego przyszłościowego charakteru ludzkiego jestestwa struktura rozumienia historycznego staje się widoczna

w całym swym ontologicznym ufundowaniu. Dzięki Heideggerowskiej transcendentalnej interpretacji rozumienia, problem hermeneutyki uzyskał pewien uniwersalny kształt oraz nowy wymiar. „Przynależność interpretatora do swego przedmiotu, która w refleksji szkoły historycznej nie mogła znaleźć należytego uprawomocnienia, zawiera teraz pewien konkretnie dowiedlny sens, i zadaniem hermeneutyki jest tego sensu dowieść. Fakt, że strukturą jestestwa jest rzucony projekt, a ono zgodnie z własną realizacją bycia jest rozumieniem, musi obowiązywać także w przypadku procesu rozumienia, jaki zachodzi w humanistyce. Ogólna struktura rozumienia konkretyzuje się w rozumieniu historycznym, jako że konkretne związki moralności i tradycji i odpowiadające im możliwości czyjejś przyszłości występują w samym rozumieniu. Projektujące się na swą możliwość bycia jestestwo zawsze jest już »byłe«. Taki jest sens egzystencjału rzucenia. W tym, że żadne wolne odnoszenie się do swego bycia nie może się cofnąć poza faktyczność tego bycia, tkwi sedno hermeneutyki faktyczności i jej opozycja wobec transcendentalnego badania konstytucji w Husserlowskiej fenomenologii” (G a d a m e r, 1993: 255). W kontekście takiej egzystencjalnej analizy jestestwa wraz z jej konsekwencjami dla metafizyki, krąg problemowy humanistycznej hermeneutyki ukazuje się w odmiennym świetle. Upraszczając nieco sprawę, można filozofowanie Heideggera określić „filologizowaniem”. Do jego postawy da się — jak sądzę — zasadnie zastosować zdanie Brunona Schulza: „Filozofia jest właściwie filologią, jest głębokim, twórczym badaniem słowa” (S c h u l z, 1973: 336). Ogłaszając koniec filozofii pojmowanej jako metafizyka, a więc zajmującej się bytem samym w sobie, Heidegger stawia jednocześnie przed filozoficznym myśleniem nowe zadania jako myśleniem właśnie.

Poglądy Heideggera zainspirowały m.in. autora traktatu *Prawda i metoda* (1960) Hansa-Georga Gadamera, który podjął tam próbę opracowania owego nowego aspektu problemu hermeneutycznego. Tak jak Kant pytał, jakie są warunki naszego poznania umożliwiające nowożytną naukę i jak daleko ono sięga, tak pytanie Gadamera brzmiało: jak jest możliwe rozumienie? Jego zdaniem jest to pytanie, które poprzedza wszelkie rozumiejące zachowanie subiektywności, a także metodyczną procedurę nauk rozumiejących, ich normy i reguły. Punktem wyjścia Gadamera jest świadomość siebie, panująca nad sobą. Twierdził on, że wymiar historyczny dominuje nad momentem refleksyjnym. „Historia wyprzedza mnie i moją refleksję, ja zaś należę do historii, zanim jeszcze należę do siebie samego. [...] Ta teoria świadomości historycznej stanowi fundament refleksji Gadamera nad podstawami nauk o duchu” (R i c o e u r, 1989: 220). W tym ujęciu doświadczenie hermeneutyczne to podstawowy charakter jestestwa, stanowiący jego skończoność i dziejowość, i dlatego obejmuje całość jego doświadczenia świata, albowiem ruch rozumienia jest wszechobejmujący

i uniwersalny. Problem hermeneutyczny to fenomen rozumienia i właściwej wykładni tego, co rozumiane i jako taki należy do całokształtu ludzkiego doświadczenia świata. Fenomen rozumienia przenika nie tylko wszelkie ludzkie relacje ze światem. Jest on przy tym samodzielny także w obrębie nauki i opiera się wszelkim próbom przeobrażania go w naukową metodę. „Nie chodzi w nim o jakąś metodę rozumienia, która teksty podporządkowuje naukowemu poznaniu w taki sam sposób jak wszelkie pozostałe przedmioty doświadczenia. Nie chodzi w nim wcale w pierwszym rzędzie o gromadzenie niepodważalnej wiedzy spełniającej naukowy ideał metody – a jednak i tu chodzi o poznanie i prawdę” (Gadamer, 1993: 33). Celem rozważań Gadamera jest poszukiwanie takiego doświadczenia prawdy, które przekracza obszar kontrolowany przez naukową metodykę. Chodzi mu raczej o filozoficzne uprawomocnienie prawdziwościowych roszczeń, pochodzących spoza obszaru nauki odmian poznania: prawdy samej filozofii, prawdy sztuki, prawdy historycznej... Humanistyka bowiem wiąże się właśnie z tymi postaciami doświadczenia, które pozostają poza sferą nauki. „Są to wszystko postacie doświadczenia, w których objawia się prawda nieweryfikowalna metodycznymi środkami nauki” (Gadamer, 1993: 33–34). Wychodząc od uprawomocnienia prawdy sztuki i tradycji historycznej poprzez penetrację fenomenu rozumienia, rozważania Gadamera zmierzają do rozwinięcia pojęcia poznania i prawdy odpowiadającego całemu doświadczeniu hermeneutycznemu.

Jednocześnie Gadamer nie dążył do tego, by przedstawić jakąś ogólną teorię interpretacji i różniczkową teorię jej metod. Zadanie hermeneutyki nie polega bowiem na rozwijaniu procedury rozumienia, lecz na tym, by wyjaśniać warunki tego rozumienia, które wcale nie są typu „procedury” lub metody. Chodziło mu o znalezienie tego, co wspólne wszelkim sposobom rozumienia. Chciał też pokazać, że rozumienie nigdy nie jest subiektywnym odniesieniem do jakiegoś danego „przedmiotu”, lecz do tzw. dziejów efektywnych, co oznacza, że przysługuje byciu tego, co rozumiane. Hermeneutyka, w jego ujęciu, nie jest nauką o metodach humanistyki, lecz próbą zrozumienia, czym w istocie jest humanistyka poza metodologiczną samowiedzą i co wiąże ją z całością naszego doświadczenia świata. Heidegger odkrył „prestrukturę rozumienia” i rozwinął ją dla celów ontologii, natomiast Gadamer badał, jak hermeneutyka uwolniona od ontologicznych hamulców naukowego pojęcia obiektywności mogłaby zdać sprawę z dziejowości rozumienia. Zastanawiając się nad tym, jakie konsekwencje dla humanistycznej hermeneutyki ma Heideggerowskie wyprowadzenie kolistej struktury rozumienia z czasowości jestestwa, uznał, iż te konsekwencje polegają m.in. na tym, że rozumienie jest korygowane i oczyszczane z nieodpowiednich ujęć. „Kto chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy

się jakiś pierwszy sens. Ten zaś ujawnia się tylko dlatego, że tekst ów czytany jest przy pewnych oczekiwaniach na jakiś określony sens. Na wypracowywaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikaniu w sens okazuje, polega rozumienie tego, co tam zawarte. [...] Rozumienie jednak dopiero wtedy rozwija swą właściwą możliwość, gdy ustanawiane przezeń wstępne mniemania nie są dowolne. Dlatego nie bez powodu interpretator nie podchodzi do tekstu wprost, opierając się na swym gotowym wstępnym mniemaniu, lecz raczej obecne w sobie wstępne mniemania sprawdza *explicite* co do ich prawomocności, tzn. co do pochodzenia i znaczenia" (G a d a m e r, 1993: 257).

W kontekście rozważań nad prestrukturą rozumienia Gadamer zwrócił uwagę na oświeceniowy przesąd stanowiący podstawę jego istoty i ją określający, a mianowicie na uprzedzenie do uprzedzeń w ogóle, a tym samym ubezwłasnowolnienie tradycji. Uprzedzeniowy charakter wszelkiego rozumienia należy natomiast do jego istoty. Na długo bowiem przed zrozumieniem samych siebie w refleksji, rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie, w których żyjemy. „Autorefleksja jednostki to tylko przeblyski w zamkniętym kręgu strumienia historycznego życia. Dlatego uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jego sądy dziejową rzeczywistością jego bytu” (G a d a m e r, 1993: 265). Uprzedzenia, które przedstawiają się w idei absolutnej autokonstrukcji rozumu jako ograniczający przesąd, są w istocie częścią dziejowej rzeczywistości. Należy więc zrehabilitować pojęcie uprzedzenia i uznać istnienie zasadnych uprzedzeń. Według Gadamera, epistemologiczne pytanie podstawowe prawdziwie historycznej hermeneutyki brzmi: „Na czym ma się opierać prawomocność uprzedzeń? Co odróżnia prawomocne uprzedzenie od ogółu niezliczonych przesądów, których przewyższenia zasadnie domaga się krytyczny rozum?” (G a d a m e r, 1993: 266).

Hermeneutyka historyczna, ukazując, że ogólny postulat oświeceniowy – jakim jest dążenie do przewyższenia wszelkich przesądów – jest sam przesądem, otwiera drogę do trafnego zrozumienia skończoności, która panuje nie tylko nad naszym ludzkim bytem, ale i nad naszą świadomością historyczną. Nasz ludzki, historyczny, skończony byt cechuje to, że przekazywane dziedzictwo przemożnie wpływa na nasze działania. Jednostka w zasadzie nigdy nie staje się panem siebie w tym sensie, iż uwalnia się od wszelkiej przeszłości i tradycji. Tradycja jest więc formą autorytetu, która zachowuje swe prawa i w szerokiej mierze określa nasze wytwory oraz zachowanie. Działanie tradycji stanowi właściwą istotę humanistyki i jej wyróżnik. „Hermeneutyka musi wychodzić od tego, że kto chce rozumieć, jest związany z rzeczą, która na drodze przekazu tradycji wyraża się w języku, i ma lub uzyskuje kontakt z tradycją, od której ów przekaz płynie” (G a d a m e r, 1993: 281). Samokrytyka świadomości historycznej prowa-

dzi ostatecznie do rozpoznania historycznego ruchu nie tylko w procesie dziejowym, ale i w rozumieniu. *„Rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile jako wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczone. To właśnie musi dojść do głosu w teorii hermeneutycznej, zdecydowanie nazbyt opanowanej przez ideę procedury, ideę metody”* (G a d a m e r, 1993: 277).

Niemniej jednak rozumienie nie oznacza samego tylko przyswojenia sobie odziedziczonego poglądu lub akceptacji czegoś uświęconego tradycją. *„Naszą świadomość historyczną wypełnia zawsze pewna wielość głosów, którymi przeszłość rozbrzmiewa. Istnieje ona tylko w mnogości takich głosów: stanowi to istotę przekazu historycznego, w którym bierzemy i chcemy brać udział”* (G a d a m e r, 1993: 272). Niektóre spośród owych głosów brzmią dla nas tak swojsko, że traktujemy je jako „oczywistą oczywistość”. W przypadku niezakłóconego trwania jakiejś tradycji, świadomość jest związana z rzeczą na zasadzie oczywistej jedności, w sposób niebudzący żadnych pytań. Natomiast dla świadomości hermeneutycznej ważna jest pewna polaryzacja na „zażyłość” i „obcość”, stanowiąca podstawę zadania hermeneutyki. *„Tradycja, do której istoty należy oczywiste przekazywanie dalej tego, co dziedziczone, musi stać się problematyczna, aby ukształtowała się wyraźna świadomość hermeneutycznego zadania przyswajania sobie tradycji”* (G a d a m e r, 1993: 28). Ażeby rozumieć, należy zatem usytuować dany przekaz pomiędzy „historyczną przedmiotowością” a „przynależnością do pewnej tradycji”, pomiędzy „dystansem” a „uczestnictwem”, pomiędzy „obcością” a „zażyłością”. Właśnie w tym „pomiędzy” widzi Gadamer rzeczywiste miejsce dla hermeneutyki.

Stąd już tylko krok do zakwestionowania epistemologicznego imperatywu utożsamienia: *„Wyrazem naiwności historyzmu była przesłanka, że należy się przenieść w ducha epoki, myśleć jego, a nie własnymi pojęciami i wyobrażeniami, i że w ten sposób można dotrzeć do historycznej obiektywności. Tymczasem chodzi o to, by dystans czasowy rozpoznać jako pozytywną i twórczą możliwość rozumienia”* (G a d a m e r, 1993: 282–283). Dziś świadomość historyczna mieści w sobie przekonanie, że „obiektywne” poznanie daje się osiągnąć dopiero z pewnego dystansu historycznego. Właściwa treść badanej rzeczy wyodrębnia się dopiero w dystansie do aktualności ukształtowanej przez ulotne warunki. *„Możliwość przeglądu całości, względna zamkniętość historycznego procesu, jego oddalenie od wypełniających współczesność poglądów – oto w pewnym sensie naprawdę pozytywne warunki rozumienia historycznego. Dlatego metoda historyczna przyjmuje milcząco założenie, że trwałe znaczenie czegoś daje się obiektywnie poznać dopiero wtedy, gdy należy do jakiegoś zamkniętego kontekstu”* (G a d a m e r, 1993: 283). Należy sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją lepiej widzieć na tle

pewnej większej całości i we właściwych proporcjach. Chociaż dystans czasowy pozwala w pełni się wyłonić prawdziwemu sensowi danej rzeczy, to jednak wyczerpanie prawdziwego sensu, zawartego w jakimś tekście lub dziele artystycznym, nie zostaje nigdy zakończone, lecz jest w istocie procesem nieskończonym. To upływ czasu kreuje ów dystans, wprowadzając nieusuwalną różnicę między interpretatorem a twórcą, między hermeneutą a tekstem. Przy czym dystans historyczny nie jest czymś, co powinno być przezwyciężone. „Hermeneutyczną produktywność dystansu czasowego można było bowiem rozważać dopiero od strony ontologicznego zwrotu, jakiego dokonał Heidegger, określając rozumienie jako »egzystencjał«, i od strony dokonanej przez niego temporalnej interpretacji sposobu bycia jestestwa ludzkiego” (G a d a m e r, 1993: 282).

Pierwszym ze wszystkich warunków hermeneutycznych pozostaje przedrozumienie, na którego podstawie określa się to, co można uznać za jednolity sens, a tym samym za zastosowanie wstępnego „uchwycenia pełni”. Założenie, antycypacja czy też wstępne uchwycenie pełni jest formalną przesłanką wszelkiego rozumienia. Chodzi o to, że zrozumiałe jest tylko to, co rzeczywiście stanowi pełną jedność sensu. Nie można go jednak oddzielić od zrozumienia treści tekstu. „A zatem kierujące naszym rozumieniem wstępne uchwycenie pełni okazuje się samo zawsze określone treściowo. Nie tylko zakładana jest immanentna jedność sensu, która prowadzi czytelnika, lecz i rozumieniem czytelnika kierują stale transcendentne oczekiwania sensu, które płyną ze stosunku do prawdziwości tego, co domniemywane. [...] Uprzedzenie o pełni zawiera więc nie tylko ten formalny aspekt, że jakiś tekst ma w sposób pełny wyrażać swój pogląd, lecz także to, iż wypowiedziana przezeń treść jest pełną prawdą” (G a d a m e r, 1993: 280).

Cud rozumienia polega na tym, by rozpoznać w tradycji to, co prawdziwie znaczące i źródłowo sensowne. Należy otworzyć się na wyższe wymagania tekstu i odpowiedzieć rozumieniem na znaczenie, przez które on do nas przemawia. Hermeneuta podporządkowuje się władzy tekstu. „Kto chce rozumieć, ten [...] postara się możliwie najbardziej konsekwentnie i uparcie nasłuchiwać poglądu tekstu – aż pogląd ten da się dobitnie słyszeć i zburzy pozorne zrozumienie. Kto chce zrozumieć jakiś tekst, jest raczej gotów na przyjęcie tego, co tekst ów ma mu do powiedzenia. Dlatego hermeneutycznie wykształcona świadomość musi już z góry być wrażliwa na inność tekstu. Taka wrażliwość jednakże nie zakłada ani treściowej »neutralności«, ani tym bardziej samolikwidacji, lecz zawiera świadome przyswojenie sobie własnych wstępnych mniemań i uprzedzeń” (G a d a m e r, 1993: 259). W trakcie tego procesu prawdziwy sens jest „odfiltrowywany z wszelkich zamięciań” i wyklucza się coraz więcej możliwych źródeł błędów, jak również powstają ciągle nowe źródła rozumienia, ujawniające nieoczekiwane relacje

w obrębie sensu. Dystans czasowy, który cechuje ciągły ruch i ekspansja, pozwala nie tylko obumierać partykularnym uprzedzeniom, ale też wystąpić tym, które kierują prawdziwym rozumieniem. „Tylko ten dystans czasowy może pozwolić na rozwiązanie zasadniczej krytycznej kwestii hermeneutyki, mianowicie sprawy oddzielenia *prawdziwych* uprzedzeń, od *falszywych*, przy których *błędnie rozumiemy*” (G a d a m e r, 1993: 284).

Rozumienie zaczynać się powinno od zawieszenia własnych uprzedzeń. „Wszelkie zaś zawieszenie sądów, a wraz z tym i uprzedzeń, ma z logicznego punktu widzenia strukturę *pytania*. Istotą *pytania* jest otwarcie możliwości i utrzymywanie ich w otwartości” (G a d a m e r, 1993: 284). Postawienie uprzedzenia pod znakiem zapytania – w obliczu tego, co nam mówi ktoś inny lub jakiś tekst – nie oznacza przy tym jego odrzucenia i postawienia w tym miejscu kogoś innego lub czegoś innego. Takie abstrahowanie od samego siebie to wyraz naiwności obiektywizmu historycznego. W rzeczywistości zaś własne uprzedzenie zostaje właściwie wprowadzone do gry przez to, że samo jest stawką w grze. Naiwność historyzmu polega na tym, że unika on takiej refleksji i ufając metodyce swego postępowania, zapomina o własnej dziejowości. Natomiast myślenie rzeczywiście historyczne musi uwzględniać także własną dziejowość. „Adekwatna hermeneutyka wykazywałaby w samym rozumieniu rzeczywistość dziejów. Nazywam to, co w ten sposób postulowane, »*dziejami efektywnymi*«. Rozumienie jest zgodnie ze swą istotą procesem efektywnodziejowym” (G a d a m e r, 1993: 284–285).

Postulat uwzględniania zasady dziejów efektywnych odnosi się do historycznej świadomości metodologicznej, która powinna zdawać sobie sprawę z tego, iż w rzekomej bezpośredniości, z jaką kieruje się ona ku dziełu lub przekazowi, współgra ciągle ta inna perspektywa, choćby nawet nierozpoznana i w związku z tym niekontrolowana. „Gdy jakieś zjawisko historyczne usiłujemy zrozumieć z dystansu historycznego określającego całą naszą sytuację hermeneutyczną, zawsze podlegamy już efektom dziejów efektywnych. Określają one z góry, co nam się ukazuje jako godne zbadania i jako przedmiot badania, i zapominamy [...] o całej prawdzie zjawiska, gdy samo bezpośrednio zjawisko bierzemy za całą prawdę” (G a d a m e r, 1993: 285). Odwołując się do swej krytycznej metodyki, obiektywizm historyczny ukrywa efektywnodziejowe uwikłania świadomości historycznej, gdyż odrzuca założenia kierujące jego własnym rozumieniem i w ten sposób rozmija się z prawdą, która byłaby osiągalna pomimo całej skończoności naszego rozumienia. Gadamer postuluje zatem naukę rozumienia samego siebie i uznawania, że we wszelkim rozumieniu występują efekty dziejów, niezależnie od tego, czy sobie to uświadamiamy, czy nie. Konieczność uprzytaminiania sobie efektywnych dziejów jest niezbędna dla świadomości naukowej, gdyż bez tego może dochodzić do istotnej deformacji poznania.

Efektywnodziejowa świadomość jest przede wszystkim świadomością hermeneutycznej sytuacji. Trudność polega na tym, że zawsze już odnajdujemy siebie w pewnej sytuacji, której rozjaśnienie stanowi zadanie nie dające się nigdy w pełni doprowadzić do końca. To, iż refleksja efektywnodziejowa nie daje się przeprowadzić do końca, jest istotową własnością dziejowego bytu, jakim jesteśmy. *„Być dziejowym oznacza: nigdy nie osiągać samowiedzy”* (G a d a m e r, 1993: 287). Ważnym elementem składowym pojęcia sytuacji jest „horyzont”. Horyzont to krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widoczne z pewnego punktu. *„Również w dziedzinie rozumienia historycznego chętnie mówimy o horyzontach, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o ambicje świadomości historycznej widzenia każdej przeszłości w jej własnym bycie, nie od strony naszych współczesnych miar i uprzedzeń, lecz w jej własnym horyzoncie historycznym. Zadanie rozumienia historycznego wymaga docierania do horyzontu historycznego, aby to, co chcemy zrozumieć, zaprezentowało się wedle swej prawdziwej miary. Kto zaniedba takiego przeniesienia się w historyczny horyzont, z którego przekaz przemawia, ten będzie błędnie rozumiał znaczenie treści przekazu”* (G a d a m e r, 1993: 287). Świadomość historyczna, przenosząc się w sytuację przeszłości i sądząc, że w ten sposób osiąga właściwy horyzont historyczny, dokonuje faktycznie dwuznacznego przejścia od środka do celu, tj. czyni celem to, co jest tylko środkiem. Rozumiejący wycofuje się bowiem z sytuacji porozumienia co do jakiejś sprawy, a wszelkie merytoryczne treści służą jedynie poznaniu horyzontu historycznego. *„Rozumiany historycznie tekst zostaje formalnie zwolniony z powinności mówienia prawdy. Patrząc na przekaz ze stanowiska historycznego, tj. przenosząc się w historyczną sytuację i starając się odtworzyć horyzont historyczny, wydaje nam się, że rozumiemy. W istocie jednak zupełnie rezygnujemy ze znajdowania w przekazie obowiązującej nas i rozumiałej prawdy. Uznanie inności innego, czyniące ją przedmiotem obiektywnego poznania, z gruntu zawiesza więc jego przemawianie do nas”* (G a d a m e r, 1993: 288).

Zdaniem Gadamera, ten opis nietrafnie ujmuje fenomen hermeneutyczny. Nie istnieją tu bowiem w gruncie rzeczy dwa różne od siebie horyzonty: jeden, w którym żyje rozumiejący, i drugi, zawsze historyczny, w który się on przenosi. Sztuki rozumienia historycznego nie opisuje się poprawnie i zadowalająco, mówiąc, że uczymy się przenosić w obce horyzonty. W ogóle nie istnieją w tym sensie zamknięte horyzonty, gdyż – po pierwsze – horyzont własnej współczesności nie jest nigdy w taki sposób zamknięty; a po drugie, trudno sobie wyobrazić sytuację historyczną, która miałaby zamknięty horyzont. Taki zamknięty horyzont, który miałby obejmować kulturę, jest abstrakcją. *„O dziejowej zmienności ludzkiego jestwa stanowi to, że nie jest ono przywiązane wprost do jakiegoś miejsca*

i dlatego nie ma nigdy prawdziwie zamkniętego horyzontu. Horyzont jest raczej czymś, w co wkraczamy i co kroczy razem z nami. [...] Jeśli nasza świadomość historyczna przenosi się w historyczne horyzonty, to nie oznacza to wyprawy w obce, z naszym zupełnie niepowiązane światy, tworzą one bowiem wspólnie jeden wielki, poruszany od wewnątrz horyzont, który przekraczając granice współczesności, ogarnia dziejową głębię naszej samoświadomości” (G a d a m e r, 1993: 288–289). Gadamer nie negował, że rozumienie tradycji wymaga historycznego horyzontu. Utrzymywał natomiast, iż nie osiąga się horyzontu, wstawiając się w jakąś sytuację historyczną, gdyż własny horyzont trzeba mieć już wcześniej, aby zyskać w ten sposób możliwość wstawienia się w jakąś sytuację. „W tę inną sytuację jednakże musimy się wprowadzić właśnie sami. Dopiero to wypełnia sens wstawiania się. Gdy wstawiamy się np. w sytuację innego człowieka, to będziemy go rozumieć, tzn. uświadamiać sobie jego inność, a nawet nieredukowalną indywidualność właśnie przez to, że wstawiamy się w jego sytuację. Takie wstawianie się nie polega ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innego własnej miary, lecz oznacza zawsze wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewyżcza nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego” (G a d a m e r, 1993: 289). Należy pamiętać, że prawdziwie historyczna świadomość dostrzega też własną współczesność, i to tak, że siebie samą i to, co historycznie inne, widzi we właściwych relacjach. Na horyzont współczesności nie składa się jakiś ustalony zestaw poglądów i ocen, z którego inność przeszłości wyodrębniałaby się niczym z jakiejś podstawy. W rzeczywistości horyzont współczesności nieustannie się kształtuje, m.in. przy udziale przeszłości, poprzez próby rozumienia tradycji. „Nie istnieje horyzont współczesności sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapiania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów” (G a d a m e r, 1993: 290).

Dokonująca się w procesie rozumienia fuzja horyzontów, wiąże się ściśle z problemem zastosowania, stanowiącym kolejny ważny problem hermeneutyki. W rozumieniu następuje bowiem zawsze coś w rodzaju zastosowania rozumianego tekstu do aktualnej sytuacji interpretatora, a więc zastosowanie jest integralną częścią procesu hermeneutycznego. Inaczej mówiąc, istotnym momentem rozumienia jest zawarte w nim zastosowanie, będące pośrednictwem między historią a współczesnością. Oznacza to, iż każdy tekst jest należycie rozumiany tylko wtedy, gdy jest każdorazowo – czyli w każdej konkretnej sytuacji – rozumiany inaczej. W humanistyce badanie tradycji jest w szczególny sposób motywowane teraźniejszością i stojącymi przed nią problemami, konstytuującymi temat i przedmiot badania. Przedstawiciele każdej epoki muszą zatem na swój sposób rozumieć

odziedziczony tekst. „Rzeczywisty sens tekstu w postaci, w jakiej przemawia do interpretatora, nie zależy od okazjonalnego czynnika, jaki stanowią autor i jego pierwotna publiczność. A przynajmniej nie wyczerpuje się w tym. Określa go bowiem także historyczna sytuacja interpretatora, a tym samym całość obiektywnego biegu historii” (G a d a m e r, 1993: 282). Ta odsunięta przez hermeneutykę romantyczną na margines historyczna ruchomość rozumienia stanowi prawdziwe centrum perspektywy hermeneutycznej, która odpowiada świadomości historycznej. Okazuje się, że hermeneutyka historyczna również musi dokonywać zastosowania, gdyż także ona służy zaistnieniu sensu, gdy wyrażnie i świadomie znosi dystans czasowy, jaki dzieli interpretatora od tekstu, i przewycięża wyobcowanie sensu, jakie spotyka tekst.

Przedstawiciele nauk historycznych starają się każdy tekst zrozumieć najpierw sam w sobie i nie dochodzą prawdy jego treści, lecz pozostawiają go w tej mierze otwartym, zachowując hermeneutyczny dystans. „Tylko ten rozumie, kto umie wyłączyć się z gry. Taki jest wymóg nauki. Wedle takiej autointerpretacji metodyki nauk humanistycznych można ogólnie powiedzieć, że interpretator pojmuje każdy tekst wraz z domniemywanym adresem, niezależnie od tego, czy dany tekst *explicite* się doń zwraca, czy nie. Ten adresat to zawsze pierwotny czytelnik, od którego interpretator samego siebie odróżnia” (G a d a m e r, 1993: 314). Historyk odnosi się do przekazanych przez tradycję tekstów o tyle inaczej niż filolog, że dąży do tego, by poprzez nie poznać trochę przeszłości. Dlatego stara się on uzupełniać i sprawdzać tekst za pomocą innego przekazu. Historyk zdaje się więc wychodzić poza przedsięwzięcie hermeneutyczne. Jego pojęcie interpretacji oznacza nie tylko uzyskanie wyraźnego zrozumienia danego tekstu, bo to ma za zadanie filolog. Pojęciu interpretacji historycznej odpowiada pojęcie „wyraz”, które oddaje nie tylko to, co powinno w nim znaleźć wyraz. Historyka interesuje przede wszystkim to, co w takim rozumieniu i mówieniu znajduje wyraz, choć nie powinno, a więc to, co wyraz niejako „zdradza”. „Interpretacja nie oznacza tu więc zamierzonego, lecz skryty i wymagający odsłonięcia sens. W tym sensie każdy tekst jest nie tylko zrozumiałym sensem, ale też pod pewnymi względami wymaga interpretacji” (G a d a m e r, 1993: 314). Tekst jest uważany za dokument, którego właściwy sens trzeba dopiero odkryć pod jego dosłownym sensem, np. przez porównanie z innymi danymi, które pozwalają ocenić historyczną wartość przekazu. Wedle historyka przekaz trzeba z zasady interpretować w innym sensie niż ten, któremu źródła dają wyraz, pytając o rzeczywistość, której są bezwiednym wyrazem. Można rzec, iż pojęcie interpretacji osiąga tu swą pełnię, gdyż historyk interpretuje dane tradycji, by dotrzeć do prawdziwego sensu, który się w nich wyraża i zarazem skrywa. Rozumienie historyczne nie ujmuje intencji swego tekstu, lecz dokonuje jej swo-

istego przesunięcia, a tekst pojmuję jako źródło historyczne, tj. na jego podstawie uzyskuje zrozumienie czegoś w tekście w ogóle niezamierzonego, co tylko wobec nas daje o sobie znać.

W gruncie rzeczy to problem zastosowania determinuje też skomplikowane położenie rozumienia historycznego, choć z zasady wydaje się ono dalekie od realizacji zastosowania, jakiego przekaz historyczny się domaga. Pomimo pewnych różnic, w istocie jednak rozumienie historyka nie różni się strukturalnie od rozumienia filologa. „Dla historyka dany tekst występuje przecież w jedności całokształtu tradycji z innymi źródłami i świadectwami. Jedność tego całokształtu tradycji to jego zasadniczy hermeneutyczny przedmiot. Musi on ją zrozumieć, tak jak filolog rozumie jedność znaczenia swego tekstu. A więc i on musi wypełnić zadanie zastosowania. W tym cała rzecz. Rozumienie historyczne okazuje się swego rodzaju filologią w skali makro” (G a d a m e r, 1993: 318). A zatem Gadamer, uznając pewną wewnętrzną jedność filologii i historii, nie upatruje jej wszakże ani w uniwersalności metody historycznej, ani w obiektywizującym zastąpieniu interpretatora przez pierwotnego czytelnika, ani też w historycznej krytyce tradycji jako takiej. Dostrzega ją natomiast w tym, iż zarówno filologia, jak i historia dokonują zastosowań, zastosowań różniących się jedynie skalą. „Jeśli filolog rozumie dany tekst, a to oznacza: rozumie siebie w swym tekście zgodnie ze wskazanym sensem, to historyk rozumie też jeszcze ów wielki, przez siebie odsłonięty tekst samych dziejów świata, w którym każdy przekazany przez tradycję tekst stanowi ułamek sensu, literę; także on rozumie w tym wielkim tekście samego siebie. Obaj, filolog i historyk, powracają do siebie z samozapomnienia, w jakie wpędziło ich myślenie, dla którego jedynym miernikiem była metodologiczna świadomość nowoczesnej nauki. Obaj odnajdują się w *efektywno-dziejowej świadomości* jako swej rzeczywistej podstawie” (G a d a m e r, 1993: 318–319). Sens zastosowania, obecnego we wszelkich formach rozumienia, jest taki: „Zastosowanie nie jest wtórną aplikacją do konkretnego przypadku czegoś ogólnego, co byłoby z góry dane i najpierw zrozumiane samo w sobie, lecz stanowi rzeczywiste zrozumienie samego tego czegoś ogólnego, czym jest dla nas dany tekst. Rozumienie okazuje się pewnego rodzaju oddziaływaniem i jako takie oddziaływanie siebie pojmuję” (G a d a m e r, 1993: 319).

Świadomość efektywnodziejowa ma strukturę doświadczenia. Według Gadamera, wada dotychczasowej teorii doświadczenia polega na tym, że orientuje się ona całkowicie na naukę i dlatego nie uwzględnia wewnętrznej dziejowości doświadczenia. „Celem nauki jest taka obiektywizacja doświadczenia, by uwolnić je od wszelkich momentów historycznych. [...] Tak jak w przyrodoznawstwie eksperymenty muszą być sprawdzalne, tak samo w humanistyce całe postępowanie winno być kontrolowane. Dlatego

w nauce nie może być miejsca na historyczność doświadczenia" (G a d a m e r, 1993: 324). Paradoks polega na tym, że dialektyka doświadczenia spełnia się nie w zamkniętym systemie wiedzy, lecz przeciwnie – w owej otwartości na doświadczenie, powodowanej przez samo doświadczenie. Właściwie pojęte doświadczenie musi być zatem ciągle nabywane i nikt nie może go uniknąć. I takie doświadczenie należy do dziejowej istoty człowieka, zawierającej zasadniczą negatywność, która występuje w istotowej relacji doświadczenia i zrozumienia. Zrozumienie oznacza nie tylko poznanie, ale też wydobyć się z czegoś, co nas oszukiwało i zwodziło. „W tym sensie zawiera zawsze pewien moment samopoznania i stanowi konieczną stronę tego, co nazwalismy doświadczeniem we właściwym sensie. Również zrozumienie jest czymś, do czego się dochodzi” (G a d a m e r, 1993: 332). Krótko mówiąc, właściwe ludzkie doświadczenie to doświadczenie, w którym człowiek uświadamia sobie swą skończoność. „Właściwe doświadczenie to zatem doświadczenie własnej dziejowości” (G a d a m e r, 1993: 333).

Doświadczenie hermeneutyczne ma do czynienia z tradycją. „Tradycja nie jest jednak po prostu procesem, który poznajemy poprzez doświadczenie i który uczymy się opanowywać, lecz językiem, tj. mówi ona sama z siebie niczym jakieś ty” (G a d a m e r, 1993: 333). Przekazywany przez tradycję, a zawarty w jakimś tekście sens może i powinien być rozumiany jednak nie jako pogląd „innego” o charakterze „ty”, ale w oderwaniu od wszelkiego związku z mającymi poglądy – „ja” i „ty”. Tradycja musi natomiast być traktowana jako rzeczywisty partner komunikacji, z którym jesteśmy równie związani jak „ja” z „ty”. Doświadczenie hermeneutyczne różni się od nomotetycznego doświadczenia naturalistycznego. Gadamer zauważył, że logiczna autorefleksja nauk humanistycznych, towarzysząca ich kształtowaniu się w XIX wieku, była całkowicie zdominowana przez wzorzec przyrodoznawczy. Przypomnę, że w nowożytnym, nomologicznym ideale nauki chodzi o ustalenie podobieństw, regularności, prawidłowości, które pozwalałyby przewidywać poszczególne zjawiska i procesy. Zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego, również naukom humanistycznym – nazwanym też naukami o duchu czy naukami moralnymi – miałyby przyświecać taki cel. Gadamer poddał krytyce naiwną wiarę w metodę i osiągalną dzięki niej obiektywność. „Metoda nauk społecznych w postaci, w jakiej odpowiada ona osiemnastowiecznej idei metody i programowej formule Hume’a, jest w istocie kalką metodyki przyrodoznawczej. Z faktycznego postępowania humanistyki zostaje przy tym uchwycony tylko jego częściowy aspekt i to zredukowany do schematu, że człowiek poznaje tylko to, co typowe i prawidłowe” (G a d a m e r, 1993: 334). Postawa hermeneutyczna odbiega też od idiograficznego doświadczenia przeszłości, właściwego dla świadomości historycznej. „Świadomość historyczna nie

poszukuje w inności przeszłości przypadku pewnej ogólnej prawidłowości, lecz czegoś historycznie jednorazowego. Chcąc przez uznanie tego ostatniego wznieść się całkowicie ponad wszelkie własne uwarunkowania, pozostaje ona jednak uwięziona w dialektycznym pozorze, gdyż w istocie usiłuje niejako stać się panem przeszłości” (G a d a m e r, 1993: 335–336). Oparte na efektywnodziejowej świadomości doświadczenie hermeneutyczne jest natomiast otwarte na tradycję, gdyż trwanie w łonie tradycji nie tylko nie ogranicza wolności poznania, lecz wręcz ją umożliwia. Otwartość na tradycję oznacza uznanie roszczeń tradycji nie w sensie samego tylko uznania inności przeszłości, lecz w taki sposób, że ma nam ona coś do powiedzenia oraz otwartość na wezwanie do prawdy, jakie w niej spotyka. „Świadomość hermeneutyczna nie spełnia się w metodycznej samopewności, lecz w tej samej gotowości do doświadczenia, jaka doświadczonego odróżnia od dogmatycznie uprzedzonego” (G a d a m e r, 1993: 337).

Wszelkie doświadczenie zakłada strukturę pytania. Logiczna struktura otwartości charakteryzująca świadomość hermeneutyczną wynika z aktywnego zapytywania, czy jest tak, czy tak. „Pytać, to wystawiać na otwartą przestrzeń. Otwartość tego, o co pytamy, polega na tym, że odpowiedź nie jest ustalona. To, o co pytamy, musi być dla ustalającej i rozstrzygającej wypowiedzi jeszcze nieokreślone. Sens zapytywania stanowi właśnie to otwieranie tego, o co pytamy, w jego niejasności” (G a d a m e r, 1993: 338). Sens pytania realizuje się w przejściu przez taką nieokreśloność, w której staje się pytaniem otwartym: jest tak-lub-tak. Otwartość pytania nie jest przy tym bezgraniczna, lecz ograniczona przez horyzont pytania, a więc przesłanki, które występują jako coś trwałego i w horyzoncie których ukazuje się to coś jeszcze otwartego. Chodzi o kierunek, z którego może nadejść odpowiedź, jeśli ma być sensowna. „Wraz z pytaniem w pewnej perspektywie staje to, o co ono pyta. Pojawienie się pytania ewokuje niejako byt tego, o co ono pyta. Logos rozwijający ten ewokowany byt jest więc już odpowiedzią. On sam ma sens tylko w sensie pytania” (G a d a m e r, 1993: 337). Pomiedzy zapytywaniem i wiedzą istnieje ścisły związek. „Wszelkie zapytywanie i pragnienie wiedzy zakłada wiedzę o niewiedzy – i to tak, że określona niewiedza prowadzi do określonego pytania” (G a d a m e r, 1993: 340). Rozstrzygnięcie pytania jest pierwszym krokiem ku wiedzy, a dzięki eliminacji kontrprzykładów i wykazaniu niesłuszności kontrargumentów poznawana jest rzecz sama. W prymacie pytania dla istoty wiedzy w najbardziej źródłowy sposób ukazuje się – odniesiona do wiedzy – granica idei metody. Nie istnieje bowiem żadna metoda nauki zapytywania, nauki dostrzegania tego, co godne pytania; nie ma też żadnej metody prowadzącej do idei będącej rozwiązaniem, chociaż pomysły nie przychodzą zupełnie bez przygotowania, lecz zakładają zapytywanie.

Fenomen hermeneutyczny zawiera zatem w sobie strukturę pytania i odpowiedzi, która najpełniej wyraża się w rozmowie. Przekazany przez tradycję tekst staje się przedmiotem interpretacji wówczas, gdy stawia on pewne pytanie interpretatorowi. „Interpretacja jest jak rozmowa kręgiem zamkniętym w dialektyce pytania i odpowiedzi” (G a d a m e r, 1993: 357–358). Rozumienie tekstu oznacza rozumienie pytania, co następuje dzięki uzyskaniu horyzontu hermeneutycznego, tożsamego z horyzontem pytania, obejmującego również inne możliwe odpowiedzi. W ten sposób wykracza się jednak poza to, co w tekście jest *expressis verbis* powiedziane, a więc też poza sens, który miał na myśli jego autor. Zadanie rozumienia dotyczy przede wszystkim sensu samego tekstu i jego dotyczy owo odtwarzane pytanie. „Odtworzone pytanie nie może nigdy pozostawać w swym pierwotnym horyzoncie. Opisany bowiem w odtworzeniu historyczny horyzont nie jest wystarczająco rozległy. To raczej jego samego obejmuje horyzont, który ogarnia nas jako pytających i pobudzanych przez słowo tradycji. Dlatego sprawą hermeneutycznej konieczności jest ciągle wykraczanie poza samą tylko rekonstrukcję” (G a d a m e r, 1993: 347). Należy więc badać także to, co dla autora było oczywiste i nieuświadomiane, gdyż w twórczości zawsze z tymi elementami mamy do czynienia. Jako się rzekło, występująca w strukturze doświadczenia hermeneutycznego dialektyka pytania i odpowiedzi pozwala relacji rozumienia wystąpić w postaci wzajemnej relacji typu rozmowy. Interpretator, pytając, skłania bowiem tekst do mówienia, ale nie czyni tego w sposób dowolny, gdyż pytanie jest odnoszone do antycypowanej w tekście odpowiedzi. „Antycypacja odpowiedzi zakłada już, że pytający należy do tradycji i jest przez nią wzywany” (G a d a m e r, 1993: 350). Na tym polega istota świadomości efektywnodziejowej, czyli dziejowo doświadczanej świadomości, której działanie polega na pośredniczącym między tekstem a interpretatorem stapieniu się horyzontów rozumienia.

Zachodzące w trakcie rozumienia stapienie się horyzontów, dokonuje się dzięki językowi. Właśnie moment „językowości” rozmowy – po analizie momentu pytania jako konstytutywnego dla fenomenu hermeneutycznego – leżący u podstaw zapytywania, jest przedmiotem badania przez Gadamera. W fenomenie hermeneutycznym rozważanym wedle modelu rozmowy istotna jest sprawa, której rozumienie dotyczy. „Język jest środkiem, w którym następuje porozumienie partnerów i porozumienie co do danej sprawy” (G a d a m e r, 1993: 353). Z analogiczną sytuacją – jak w przypadku porozumienia przez rozmowę – mamy do czynienia w hermeneutycznym rozumieniu „trwale ustalonych wyrazów życia”, czyli tekstów. Chodzi o to, że tylko przez jednego z partnerów, interpretatora, może w ogóle dojść do głosu drugi partner rozmowy hermeneutycznej, tekst. Tylko dzięki interpretacji znaki pisma przemieniają się na powrót

w sens. „Wszelako w tej przemianie rozumienia dochodzi do głosu sama rzecz, o której tekst traktuje. Podobnie jak w rzeczywistej rozmowie tym, co wiąże partnerów, tu interpretatora z tekstem, jest wspólna rzecz” (G a d a m e r, 1993: 356). W fuzji horyzontów, będącej formą urzeczywistnienia rozmowy, znajduje więc wyraz pewna wspólna – autora i interpretatora – rzecz. „Tekst przyobleka rzecz w język, ale że tak się dzieje, jest ostatecznie dokonaniem interpretatora. Obie strony mają w tym udział” (G a d a m e r, 1993: 357). Interpretator zatem uczestniczy w sensie tekstu, co oznacza, że jego własne idee zawsze partycypują w przywracaniu sensu tekstu do życia. „Wszelkie rozumienie jest wykładaniem, a wszelkie wykładanie rozwija się w medium pewnego języka, który pozwala dojść do słowa przedmiotowi, a zarazem jest własną mową interpretatora” (G a d a m e r, 1993: 357). Język jest uniwersalnym medium, w którym dokonuje się rozumienie stanowiące konkretyzację świadomości efektywno-dziejowej.

Istotowa relacja między językiem a rozumieniem ukazuje się, po pierwsze, w fakcie, że przekaz tradycji istnieje w medium języka, „językowość” jest zatem istotą przedmiotu hermeneutycznego. Pełne znaczenie hermeneutyczne ma on tam, gdzie przekaz jest pisemny. Dzięki pisemnej formie możliwa jest bowiem swoista koegzystencja przeszłości i współczesności, jako że współczesna świadomość ma swobodny dostęp do wszelkiego pisemnego przekazu. „Przekaz pisemny nie jest częścią przeszłego świata, lecz wznosi się zeń w sferę wypowiadanego przez siebie sensu. Idealność słowa wynosi wszystko, co językowe, ponad skończoność i przemijalność cechującą pozostałości minionych epok” (G a d a m e r, 1993: 358). Pismo jest dla fenomenu hermeneutycznego o tyle centralne, że w nim może samodzielnie zaistnieć oderwanie od piszącego lub autora oraz od określonego adresu odbiorcy lub czytelnika. Pismo sprawia bowiem, że tekst staje się niezależny od zamiaru autora, uzyskując semantyczną autonomię będącą konsekwencją zerwania związku między mentalną intencją autora i słownym znaczeniem tekstu. „To, co tekst znaczy, nie pokrywa się już z tym, co autor chciał powiedzieć. Znaczenie słowne, to jest tekstowe, oraz znaczenie umysłowe, to znaczy psychologiczne, mają odtąd różne losy” (R i c o e u r, 1989: 236). Znaczenie samego tekstu jest odtąd ważniejsze niż to, co autor miał na myśli, kiedy go pisał. „Coś utrwalonego na piśmie wznosi się niejako publicznie do sfery sensu, w której równy udział mają wszyscy umiejący czytać” (G a d a m e r, 1993: 360). Cechą znaczenia tekstu jest m.in. otwartość na nieskończoną liczbę czytelników i tym samym interpretacji. Krótko mówiąc, teksty pisane są przedmiotem zasadniczego zadania hermeneutycznego, a pierwszym jego celem jest lektura tekstu. „Jest rzeczą zasadniczą dla dzieła literackiego, dla dzieła sztuki w ogóle, aby wykroczyło poza uwarunkowania psychospołeczne swego powstania

i aby otworzyło się dzięki temu na nieograniczony ciąg odczytań, które same z kolei osadzone są w rozmaitych kontekstach społeczno-kulturowych. Mówiąc krótko, zarówno z pozycji psychologicznej, jak i socjologicznej tekst powinien móc uwolnić się od swego kontekstu, tak aby dać się następnie umieścić w odmiennym kontekście, w nowej sytuacji: tego dokonuje akt czytania” (Ricoeur, 1989: 237).

Jako że zapis powoduje „wyobcowanie” sensu, wymaga ponownego przekształcenia znaków w mowę i sens. Sens wypowiedzi ma zostać odczytany na nowo wyłącznie na podstawie słów przekazanych przez znaki pisma. Wraz z uzyskaniem autonomii semantycznej powstaje problem egzegezy, czyli procedur ujmujących zespół znaczeń, który utracił swe zakorzenienie w psychice autora. Wykładnia pisma nie ma przy tym żadnej innej pomocy, w przeciwieństwie do słowa mówionego, które w dużym stopniu wyklada się samo. Ta swoista bezradność pisma ma swą odwrotną stronę, gdyż pozwala wystąpić ze zdwojoną siłą dialektycznemu zadaniu rozumienia. Rozumienie musi tu dążyć do wzmocnienia sensu wypowiedzi, poprzez uwolnienie zawartości tekstu od wszelkiej przygodności i ujęcie jej w pełni swej idealności. Skoro sens wypowiedzi zostaje oddzielony od jej autora oraz pierwotnego adresata, sam czytelnik staje się arbitrem prawdziwości tekstu. „Właśnie dzięki temu czytający doświadcza prawdziwości tego, co doń przemawia i co on rozumie. To, co on rozumie, jest zawsze czymś więcej niż tylko cudzym poglądem – jest możliwą prawdą. Taki właśnie skutek ma oderwanie treści wypowiedzi od mówiącego i trwałość zapewniana przez pismo” (Ricoeur, 1989: 362).

Ricoeur uzupełnił to twierdzenie, dodając, iż owo odpsychologizowanie interpretacji nie oznacza jednak, że pojęcie znaczenia autorskiego utraciło całkowicie swój sens (Ricoeur, 1989: 236). Czyniąc z intencji autora kryterium trafności interpretacji sensu, popełniamy tzw. błąd intencjonalny, z drugiej jednak strony, grozi nam błąd absolutyzacji tekstu, czyli hipostazowanie go jako bytu niemającego autora. Błąd absolutyzacji – polegający na zapomnieniu, że tekst pozostaje dyskursem wypowiedzianym przez kogoś do kogoś innego i o czymś – powoduje, iż redukuje się tekst do rangi przedmiotu natury. „Znaczenie autorskie stanowi dialektyczny odpowiednik znaczenia słownego; oba te znaczenia muszą być określane we wzajemnej relacji” (Ricoeur, 1989: 103). Problemu hermeneutycznego nie można też dzielić na subiektywność interpretatora i obiektywność sensu podlegającego rozumieniu. „Takie postępowanie wychodziłoby od fałszywego przeciwstawienia, którego nie usunie akceptacja dialektyki subiektywności i obiektywności” (Ricoeur, 1989: 294). Dialektyczny proces, którego składnikami są: intencja autora dzieła, wszechczasowość znaczenia tekstu i historyczność jego interpretacji, proponuję nazwać hermeneutyczną rekompozycją.

Drugi – obok językowego przekazu tradycji – aspekt relacji między językiem a rozumieniem dotyczy tego, że samo rozumienie ma zasadnicze odniesienie do języka. Poza tym, iż rozumienie już jest wykładnią tworzącą horyzont hermeneutyczny, w którym zarysowuje się pogląd tekstu, wyrażając ów pogląd w jego rzeczowej zawartości, musimy go jeszcze przełożyć na nasz język. Oznacza to, że odnosimy go do całokształtu możliwych poglądów, w obrębie którego poruszamy się, mówiąc i będąc w gotowości do mówienia. Językowa natura interpretacji potwierdza tezę, że uzyskanie horyzontu interpretacyjnego polega na stopieniu się horyzontów. Dzięki interpretacji bowiem tekst powinien przemówić i to przemówić językiem zrozumiałym dla innego człowieka. Żeby skłonić tekst do mówienia, interpretacja musi więc znaleźć odpowiedni język. To również potwierdza, iż nie może istnieć „właściwa” interpretacja, gdyż w każdej z nich chodzi właśnie o sam tekst. Jeżeli historyczne życie przekazu polega na coraz to nowej recepcji i interpretacji, tzw. właściwa interpretacja byłaby pustym ideałem zapoznającym istotę przekazu. „Každą interpretacja musi się dostosować do sytuacji hermeneutycznej, do której należy” (G a d a m e r, 1993: 365). Przy czym ograniczenie przez sytuację nie oznacza wcale, że poprawność, jaka winna cechować każdą interpretację, będzie subiektywna czy dowolna. „Uprawnienia czytelnika i uprawnienia samego tekstu ścierają się w doniosłej walce, która steruje całą dynamiką interpretacji” (R i c o e u r, 1989: 105). Według współczesnej hermeneutyki, interpretacja jest realizacją samego rozumienia, które zarówno dla interpretatora, jak i dla innych realizuje się dopiero w wyraźnej językowej wykładni. Językowy charakter wszelkiej interpretacji gwarantuje, że każda z nich zawiera możliwość odniesienia do innych. „Roszczenie prawdziwości u żadnej z interpretacji nie zostaje w najmniejszym stopniu zrelatywizowane, co uwidacznia fakt, że wszelka interpretacja jest z istoty językowa” (G a d a m e r, 1993: 365).

Interpretacja językowa stanowi uniwersalną formę interpretacji, występuje więc ona także tam, gdzie przedmiot interpretacji nie ma w ogóle językowej natury, a więc nie jest tekstem, lecz rzeźbą lub utworem muzycznym. Pomimo, iż te formy interpretacji nie są językowe, to jednak zakładają język. Gadamer przestrzega, aby regułą zasadniczego prymatu języka właściwie rozumieć. Język często bowiem wydaje się niezbyt zdolny do wyrażenia naszych przeżyć, myśli, doświadczeń. Stąd też niektórzy spośród myślicieli europejskich postulowali, by oprzeć prawdziwą i wartościową wiedzę nie na symbolach, pojęciach, myśli dyskursywnej – polegającej jakoby na doświadczeniu pośrednim – lecz na bezpośrednim kontakcie poznawczym z rzeczywistością. Różnie przy tym pojmowano sposób nawiązania tego kontaktu, postulując przebicie ściany między nami a rzeczywistością, na przykład poprzez wykorzystywanie intuicji w doświadczeniu fenomenolo-

gicznym. Przynajmniej od dwóch stuleci filozofia nawołuje „do rzeczy samej”! To wezwanie pojawiło się w *Przedmowie* Hegla do jego *Systemu nauki* (1807), co w interpretacji Heideggera oznaczało: „Rzeczą filozofii jako metafizyki jest bycie bytu, jego obecność w postaci substancjalności i podmiotowości” (Heidegger, 1978: 210). Następnie to samo wezwanie pojawiło się w rozprawie Husserla *Filozofia jako nauka rygorystyczna* (1910/1911). Sformułowana przez niego „zasada wszystkich zasad” głosi: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje” (Heidegger, 1978: 211). Jeszcze dobitniej wyraził to Max Scheler, twierdząc, że najważniejszą cechą, jaką musi posiadać filozofia oparta na fenomenologii, jest najżywsze, najintensywniejsze i najbardziej bezpośrednie obcowanie w przeżyciu z samym światem, tzn. z rzeczami, o które właśnie chodzi. Trzeba zatem abstrahować od wszelkich założeń i sięgnąć do „bezpośredniej naoczności”: „Tego rodzaju naoczność jest »wglądem w istotę« bądź też – jak wolimy mówić – »fenomenologiczną naocznością«, bądź »fenomenologicznym doświadczeniem«. »Istota« (*das »Was«*), którą ono prezentuje, nie może być dana bardziej lub mniej – tak jak możemy »obserwować« dokładniej lub mniej dokładnie pewien przedmiot bądź raz te, raz tamte jego rysy – lecz albo jest »naocznie uchwycona« (*erschaut*) i przez to »samo« obecna (całkowicie i bez uszczerbku, bez pośrednictwa jakiegoś »obrazu« czy »symbolu«), albo nie jest »naocznie uchwycona« i przez to nie jest dana” (Scheler, 1975: 139–140).

Zdaniem samego twórcy hermeneutyki zwanej ontologiczną: „Rzeczą filozofii, z punktu widzenia Hegla i Husserla – i nie tylko dla nich – jest subiektywność. W wezwaniu »do rzeczy samej« nie rzecz jako taka jest sprawą sporną, lecz jej prezentacja, dzięki której sama rzecz staje się obecna. Spekulatywna dialektyka Hegla jest ruchem, w którym rzecz jako taka dochodzi do siebie, do odpowiedniej dla niej obecności. Metoda Husserla ma doprowadzić rzecz filozofii do ostatecznie ważnej, źródłowej prezentacji, to znaczy do właściwej jej obecności. [...] Dialektyka spekulatywna to sposób, w jaki rzecz filozofii sama z siebie i dla samej siebie zaczyna świecić, stając się przez to obecnością. Świecenie to zakłada z konieczności jakąś jasność. Tylko poprzez tę jasność coś, co świeci, może się pokazać, to znaczy świecić. Jasność ze swej strony możliwa jest jednak tylko w jakiejś otwartej, wolnej przestrzeni, którą tu i tam, od czasu do czasu może rozjaśnić. Ta otwarta przestrzeń jest miejscem gry, miejscem walki jasności i mroku. [...] Dopiero dzięki temu otwarciu spekulatywna myśl może przejść przez to, co jest jej przedmiotem. Otwarcie to, dające możliwość świecenia i pokazywania się, nazywamy prześwitem (*Lichtung*). [...] Rze-

czownik *Lichtung* pochodzi od czasownika *lichten* (przerzedzać, rozjaśniać). Przymiotnik *licht* (przerzedzony, rzadki, jasny) jest tym samym słowem co *leicht* (lekki). [...] *Das Lichte* w sensie czegoś wolnego i otwartego nie ma nic wspólnego ani językowo, ani rzeczowo z przymiotnikiem *licht* użytym w znaczeniu *hell* (jasny). Tę różnicę między *Lichtung* (prześwitem) a *Licht* (światłem) trzeba mieć na uwadze. [...] Rzecz, nazwana tu prześwitem, musi się stać obiektem zainteresowania myśli. [...] Droga i metoda wszelkiej myśli filozoficznej, która, jawnie lub nie, idzie za wezwaniem »do rzeczy samej«, prowadzi przez wolną przestrzeń prześwitu” (H e i d e g g e r, 1978: 212–215).

Ma rację Scheler, że fenomenologiczna „oczywista intuicja” aspiruje do bycia doskonałym narzędziem poznawczym świata rzeczy: „W intuicji przedmiot jest dany wprost, bez żadnego zapośredniczenia przez inne dodatkowe elementy. Intuicyjne ujęcie charakteryzuje się pełną obecnością przedmiotu, chwyta ono przedmiot w jego istocie, odkrywa wszystkie ważne jego aspekty konstytuujące całość obiektu. W tym też sensie powiada się nieraz, że przedmiot jest samoobecny w oglądzie intuicyjnym. Ogląd ten nic nie zmienia w stosunku do przedmiotu; ani go nie ogranicza, ani nie rozszerza” (B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, 1980: 17). Tak przynajmniej przedstawia się „teoria” intuicji, jako zupełnie czystego, niezapośredniczonego oglądu rzeczy. Nie rozwiązuje to jednak wszystkich problemów. Jeden z czołowych przedstawicieli tzw. filozofii dialogu Martin Buber, pisał w pracy *Ja i Ty* (1922), iż podstawowe słowo Ja–Ty ustanawia świat relacji, które przebiegają w kilku sferach: „Pierwsza to życie z przyrodą. Relacja porusza się tutaj w mroku, pozostając poniżej poziomu języka. Stworzenia zwracają się ku nam, lecz nie mogą do nas dotrzeć, a Ty, z jakim pragnęlibyśmy się do nich zwrócić, zatrzymuje się na progu języka” (B u b e r, 1991: 39). Druga z wyróżnionych przez Bubera relacji, to życie z ludźmi, gdzie relacja jest jawna i ma postać językową. W stosunkach z ludźmi zatem o czyjejs myśli, uczuciu, wrażeniu itp. możemy się dowiedzieć dopiero wówczas, gdy zostanie nam to zakomunikowane, przede wszystkim w naszym uspołecznionym języku. Języku szufladkującym i ograniczającym; języku, który być może nie jest w stanie wyrazić wszystkiego, pozostawiając poza sobą to, o czym trzeba milczeć... Stąd też przedstawiciele filozofii mediacji negują możliwość osiągnięcia bezpośredniego oglądu i to z różnych względów. „Może w płaszczyźnie »życia« istnieje jedynie pełnia niemożliwych do rozróżnienia struktur i form. Nauka nie zajmuje się jednak niewypowiedzialnym [...]” (B a r t h e s, 1970: 28).

Gadamer pytał zatem: „Jak daleko sięga aspekt rozumienia i jego językowego charakteru? Czy aspekt ten może uzasadniać ogólną filozoficzną konsekwencję wyrażaną w tezie: »bytem, który może być rozumiany, jest język«? Czy w obliczu uniwersalności języka teza ta nie prowadzi do meta-

fizycznie niedopuszczalnego wniosku, że »wszystko« jest tylko językiem i procesem językowym?” (G a d a m e r, 1993: 29). I odpowiadał: „Możemy myśleć tylko w jakimś języku i właśnie to zadomowienie naszej myśli w języku jest tą głęboką zagadką, którą język stawia myśleniu. [...] We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język. [...] W rzeczywistości jesteśmy zawsze już zadomowieni w języku tak jak w świecie. [...] Językowa wykładnia świata poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie” (G a d a m e r, 1979: 50–51). Krótko mówiąc: „Wszelkie myślenie skazane jest na poruszanie się po drogach języka, które je ograniczają i umożliwiają” (G a d a m e r, 1993: 76).

Nieraz mamy poczucie, że nasze możliwości poznawcze są o wiele bardziej indywidualne niż możliwości wyrazu stwarzane nam przez język i staramy się być krytyczni, unikając językowych schematyzacji oraz uprzedzeń, żeby właściwie rozumieć. Niemniej jednak każda taka krytyka, wznosząca się ponad schematyzm naszych wypowiedzi, znajduje wyraz ponownie w językowej postaci. Uniwersalizm języka kroczy zatem obok uniwersalizmu rozumu. „Jeśli wszelkie rozumienie pozostaje w koniecznej relacji równoważności do swej możliwej interpretacji i jeśli rozumienie nie zna granic, to i ujęcie językowe, które doświadcza tego rozumienia w interpretacji, musi nieść w sobie przewyżczającą wszelkie ograniczenia nieskończoność. Język jest językiem samego rozumu” (G a d a m e r, 1993: 368). Integralną jedność języka i myślenia, występującą w fenomenie hermeneutycznym, Gadamer przedstawia jako jedność rozumienia i interpretacji. Problem dotyczy zatem pojęciowego charakteru wszelkiego rozumienia, które doświadczenie hermeneutyczne realizuje poprzez interpretację pojęciową. Dzieje się tak, pomimo że interpretator nie uświadamia sobie, iż wprowadza do interpretacji samego siebie i własne pojęcia. Stąd też ta strona procesu hermeneutycznego pozostaje zupełnie niezauważona. Niemniej jednak w każdej rozmowie z przekazem tradycji, jaką prowadzi humanistyka, stale dokonuje się konceptualizacji. Jest to konsekwencja tego, że rozumienie obejmuje zawsze moment zastosowania i w ten sposób umożliwia ciągłą konceptualizację. Dlatego należy brać pod uwagę wewnętrzne przenikanie wszelkiego rozumienia przez pojęcia i odrzucać każdą teorię języka, która nie zechce uznać wewnętrznej jedności słowa i rzeczy.

Dotyka się tu wciąż problemu relacji między językiem, myślą i rzeczywistością, który jest też jednym z najistotniejszych i chyba najtrudniejszych zagadnień filozoficznych. „Ponieważ problem słowa jest równoznaczny z problemem samoświadomości, jest ona prawdziwym punktem archimedeseowym filozofii. Fakt, że filozofowie tylko sporadycznie zajmowali się do tej pory problemem mowy i nigdy nie uczynili z niego centrum filozofowania, oznacza, że robią to z instynktu samozachowawczego. Gdyby rze-

czywiście kiedyś filozofia przystawiła dźwignię do swego punktu archimedesowego, to wysadziłaby z siodła samą siebie [...]” (E b n e r, 1991: 93). Z zagadnieniami tymi wiąże się problem istnienia przedmiotu poznania, w tym problem wzajemnej relacji myśli i bytu. Przypomnę, iż na przykład Hegel głosił pogląd o tożsamości myśli i bytu, uważając, że dualizm myśli i rzeczywistości jest błędny. Świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien, gdyż prawdziwe dobro, czyli powszechny rozum boski, posiada również moc urzeczywistniania siebie samego. Boski rozum rządzi światem, a realizacją jego planu są zarówno przyroda, jak i dzieje powszechne. „Do ujęcia tego planu zmierza filozofia; albowiem tylko to, co dokonane zostało zgodnie z tym planem, jest rzeczywiste, to zaś, co się z nim nie zgadza – to ma tylko kiepską egzystencję” (H e g e l, 1958: 55). Mniej radykalni filozofowie skłonni byli raczej zastanawiać się nad tym, do jakiego stopnia myśl ujmująca byt kształtuje go i w jakiej mierze heteronomiczny wobec myśli byt poddaje się jej heurystycznym zabiegom. Chodzi też o wzajemną relację między myślą a mową, w tym o problem wyrażalności: czy język jest warunkiem koniecznym myśli, czy też myśl może być pomyślana poza językiem i czy to, co niewyraźne może być w ogóle za myśl uznane? A może właśnie owo niewyraźne jest najistotniejszą myślą, którą język nieudolnie usiłuje ujawnić? Może wreszcie opozycji między wyrażalnym a niewyraźnym nie należy absolutyzować, lecz traktować relatywnie? (B u c z y ŋ s k a - G a r e w i c z, 1980: 31–36).

Postulat „z powrotem do rzeczy” i tezę, iż „fakty społeczne należy badać jak rzeczy”, głosił też jeden z czołowych przedstawicieli nauk społecznych Émile Durkheim. „Człowiek nie może żyć pośród rzeczy, nie wytworząc na ich temat idei, według których kieruje swym postępowaniem. Ponieważ jednak owe wyobrażenia są nam bliższe i łatwiej dostępne aniżeli rzeczywistość, do jakiej się odnoszą, skłonni jesteśmy do stawiania ich na jej miejscu i czynienia z nich głównego przedmiotu swych spekulacji. [...] Zamiast nauki o rzeczywistości uprawiamy tylko analizę ideologiczną” (D u r k h e i m, 1968: 43). Dotąd bowiem socjologia zajmowała się mniej lub bardziej wyłącznie pojęciami, a nie rzeczami (D u r k h e i m, 1968: 47). Jeżeli jednak nauka o społeczeństwie ma być obiektywna, powinna wychodzić nie od pojęć ukształtowanych bez jej udziału, ale od wrażeń (D u r k h e i m, 1968: 73). Zatem właściwa droga naukowego poznania powinna wieść „od rzeczy do idei” (D u r k h e i m, 1968: 44). Przystępując do badań i chcąc zbadać fakty społeczne jak rzeczy, musimy rozpocząć od tego, że własny umysł uwolnimy od wszelkich uprzedzeń, pozbywając się „antycypacji powstałych niemethodycznie” (D u r k h e i m, 1968: 19). Badacz zajmujący się nauką o społeczeństwie nie powinien ufać tzw. zdrowemu rozsądkowi i wiedzy potocznej, albowiem sposoby myślenia, do jakich przywykł, raczej przeszkadzają niż pomagają w badaniu zja-

wisk społecznych (D u r k h e i m, 1968: 4). Musi on sobie zdać sprawę z tego, że fakty, które mają być przedmiotem jego badań, są dlań rzeczami nieznanymi, gdyż wyobrażenia, jakie w toku życia można sobie wyrobić na ich temat, tworzone bez metody i bez krytyki, są pozbawione wartości naukowej (D u r k h e i m, 1968: 10–11). Naukowiec powinien zatem systematycznie usuwać ze swojego światopoglądu *praenotiones* (Baconowskie pojęcia pospolite), które składają się na wyobrażenia potoczne (D u r k h e i m, 1968: 60 i n.). Dzięki temu badacz uniknie „parafrazowania tradycyjnych przesądów” i dostrzeże rzeczy inaczej, niż to czyni potoczna obserwacja. Świadomy naukowiec powinien konstruować zupełnie nowe pojęcia, a przedmiotem badań czynić jedynie grupę zjawisk uprzednio zdefiniowanych przez pewne wspólne im cechy zewnętrzne i obejmować tym samym badaniem wszystkie zjawiska, które odpowiadają danej definicji. W efekcie tego wyeliminowany w badaniach zostanie subiektywizm badacza, gdyż właśnie takie klasyfikowanie faktów nie zależy już teraz od niego, od jego szczególnego usposobienia, lecz od natury rzeczy (D u r k h e i m, 1968: 64–65).

Problem wzajemnej relacji pomiędzy językiem i bytem przynajmniej od czasów Franza Boasa, Edwarda Sapira i Benjamina L. Whorfa jest także ważnym problemem antropologicznym, znanym pod nazwą „hipotezy względności językowej” (hipotezy Sapira–Whorfa). Głosi ona, że język jest nie tylko narzędziem komunikacji, lecz determinuje również sposób postrzegania świata i sposób myślenia posługującej się nim społeczności. Sapir twierdził, iż człowiek nie istnieje w świecie obiektywnym w sposób bezpośredni, gdyż zawsze jest to bytowanie za pośrednictwem języka – formy języka wyznaczają nam pewne sposoby obserwacji i interpretacji. „Dalszą psychologiczną właściwością języka jest to, że o ile wolno go traktować jako system symboliczny, który zdaje sprawę z bezpośredniego doświadczenia, odnosi się doń czy też jest jego substytutem, o tyle w swym faktycznym funkcjonowaniu nie jest on ani niezależny, ani równoległy wobec bezpośredniego doświadczenia, lecz całkowicie je przenika” (S a p i r, 1978: 38–39). Whorf sprecyzował i zradykałizował ogólne dyrektywy sformułowane przez Sapira. Według niego, „Każdy język stanowi rozległy i odrębny system wzorców, sankcjonujący kulturowe formy i kategorie, za pośrednictwem których nie tylko porozumiewamy się, ale, co więcej, analizujemy rzeczywistość, wyróżniając bądź ignorując w niej pewne typy relacji i zjawisk, za pomocą których rozumujemy i którymi wypełniamy naszą świadomość” (W h o r f, 1982: 339–340).

Problemem relacji byt–język, ujmowanym z perspektywy filozoficznej, nie sposób się tu szczegółowo zajmować, dlatego stwierdzę jedynie, że powszechnie język w tym kontekście traktowany jest instrumentalnie, czyli jako swoiste narzędzie służące odzwierciedlaniu realnego (empirycznego)

świata. We współczesnej filozofii koncepcję tę rozwijali głównie przedstawiciele brytyjskiej filozofii analitycznej. Na przykład Bertrand Russell – twórca filozofii atomizmu logicznego i jeden z inspiratorów formalno-analitycznego odłamu analityków – głosił m.in., że struktura języka jest izomorficzna względem struktury świata, a zatem język logicznie poprawny „obrazuje” fakty. Skoro struktura języka doskonałego logicznie odpowiada rzeczywistej strukturze świata, to na podstawie znajomości logicznej struktury języka można wnioskować o strukturze rzeczywistości, świata faktów (H e m p o l i Ń s k i, 1974: 66–68). Jeżeli zatem znaczenie słów jest tożsame z nazywanymi rzeczami, a „prawda” słowa tkwi w jego odpowiedniości pojętej jako właściwe dostosowanie do rzeczy, to konsekwencją tego jest m.in. wnoszenie ze słów o rzeczach przez nie nazywanych.

„To, że słowo nazywające przedmiot nazywa go tym, czym on jest, gdyż ma ono znaczenie, za pomocą którego nazywa, nie implikuje wcale w sposób konieczny jakiejś relacji odwzorowania” (G a d a m e r, 1993: 375). Takie rozumienie „prawdziwości” nazw prowadzi do szaleństwa etymologicznego i do najbardziej absurdalnych konsekwencji. Według krytyków stanowiska głoszącego zasadność wnioskowania z języka o tym, jaka jest rzeczywistość, sprowadza się ono do „hipostazowania wyrażen operatywnych”, „substancjalizacji” lub „reifikacji” pojęć i struktur logicznych. Pogląd o istnieniu ścisłej, izomorficznej odpowiedniości między faktami i zdaniami elementarnymi je odwzorowującymi głosił Ludwig Wittgenstein w swym wcześniejszym dziele *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922). Natomiast w *Dociekaniach filozoficznych* (1953) przyjął on koncepcję języka jako narzędzia raczej niż lustra odzwierciedlającego rzeczywistość; język – zdaniem Wittgensteina – jest jak gra.

Oprócz stosunku myślenia do mowy, których zagadkowa bliskość wiąże się wręcz z zakryciem języka w myśleniu, mamy do czynienia z kolejną integralną jednością – słowa i rzeczy. Jedność ta była „od czasów Seta” tak oczywista, że nazwę traktowano jako część rzeczy, a imienia doświadczano jako części jej nosiciela, albo wręcz substytucji jego samego. Natomiast refleksja filozoficzna w starożytnej Grecji wyszła od stwierdzenia, że słowo jest jedynie nazwą i/lub imieniem, co znaczy, iż nie reprezentuje prawdziwego bytu. „Wiara w słowo i wątplenie w nie wyznaczają sytuację problemową, w jakiej greckie oświecenie widziało relację między słowem a rzeczą” (G a d a m e r, 1993: 372). W podstawowym dziele greckiej myśli na temat języka, dialogu Platona *Kratylos*, mowa jest o dwóch teoriach na temat relacji pomiędzy słowem i rzeczą: konwencjonalistycznej i podobieństwa („naturalnej”). Ustanowiony w *Kratylosie* spór o „prawdziwość imienia” pokazuje, że żadna z wspomnianych dwóch teorii zdyskredytowanych przez Sokratesa nie została ujęta w swym pełnym ciężarze gatunkowym. Platon unikał bowiem rozważenia rzeczywistego stosunku słowa do rzeczy,

gdyż językowość uznawał za moment zewnętrzny i przy tym szczególnie niejednoznaczny, zaliczając ją zapewne do tych powierzchownych rzeczy, które prawdziwy dialektyk winien ignorować, tak jak w przypadku doznań zmysłowych złudzenia optyczne. Chciał on jedynie pokazać, że na gruncie roszczeń do słuszności językowej nieosiągalna jest w języku żadna prawda co do rzeczy, a byt musi być poznawany bez słów i wyłącznie sam z siebie. Przedmiotem prawdziwego poznania są bowiem idee, a czyste myślenie będące dialogiem duszy z samą sobą jest nieme. Postulat badania prawdziwego bytu rzeczy „bez nazw” stwierdza, że dostęp do prawdy nie tkwi w bycie słów jako takim. „Ma to oznaczać, że myślenie tak bardzo oddala się od swoistego bytu słów i uznaje je za same tylko znaki uwiadoczniające swój przedmiot, ideę, rzecz, iż słowo staje się w stosunku do rzeczy całkowicie wtórne. Jest tylko narzędziem przekazu [...]” (G a d a m e r, 1993: 379). W konsekwencji odkrycie przez Platona idei zakrywa istotę języka jeszcze bardziej niż czynili to sofistyczni teoretycy, którzy rozwijali swoją sztukę, używając i nadużywając języka.

Przeprowadzona w *Kratylosie* krytyka słuszności nazw stanowi pierwszy krok na drodze, u której końca znajduje się nowożytna instrumentalna teoria języka i ideał rozumowego systemu znaków. Jest to efekt zajmowania się przez językoznawców i filozofów języka wyłącznie jego formą, co jest błędem, gdyż nie oddaje swoistości języka. Zasadniczo bowiem rozważa się język w pełnym oderwaniu od myślanego bytu, traktując go jako instrumentarium podmiotowości. W ten sposób zmierza się w stronę abstrakcji, a u kresu tej drogi znajduje się racjonalna konstrukcja języka sztucznego. „Postawiony wobec alternatywy obrazu i znaku byt języka mógł być zredukowany już tylko do bytu czystego znaku” (G a d a m e r, 1993: 382). W osądzie Gadamera jest to kierunek, który oddala nas od istoty języka. Język nie jest wszakże czymś na kształt zwykłego narzędzia, którego używamy, które wytwarzamy, aby z jego pomocą informować i rozróżniać. „Słowo języka nie jest znakiem, po który sięgamy, nie jest też znakiem, który wytwarzamy lub przekazujemy innym, nie jest bytującą rzeczą, którą się opatruje idealnym znaczeniem, by przez to uwidaczniać inny byt” (G a d a m e r, 1993: 381). Idealność znaczenia tkwi raczej w samym słowie, zawsze mającym znaczenie. „Prawda” słowa polega na jego pełnej duchowości, gdyż jego byt rozpływa się w znaczeniu, i w tym sensie wszystkie słowa są „prawdziwe”. Nie znaczy to jednak, że słowo poprzedza wszelkie doświadczenie bytu i dołącza się z zewnątrz do już posiadanego doświadczenia, przyporządkowując je sobie. Do istoty doświadczenia należy bowiem to, że poszukuje się tu właściwego słowa, tj. faktycznie przysługującego rzeczy, tak, iż ona sama dochodzi wówczas do głosu. „Słowo w zagadkowy sposób wiąże się z tym, co »odzwierciedlane«, przynależy do bytu tego czegoś” (G a d a m e r, 1993: 381). Przede wszystkim

jednak nie można zapominać, że prawda rzeczy tkwi w mowie, a nie w samych słowach, czy nawet w całym słowniku danego języka. „Nazwa, słowo, wydaje się o tyle prawdziwa lub fałszywa, o ile znajduje prawdziwy lub fałszywy użytek, tzn. jest adekwatnie lub nieadekwatnie przyporządkowywana bytowi. Takie przyporządkowanie nie dotyczy już jednak słowa, lecz stanowi logos i dopiero w obrębie takiego logosu może znaleźć odpowiedni dla siebie wyraz” (G a d a m e r, 1993: 377).

Reasumując: rozumienie i interpretacja są bezpośrednio związane z przekazem językowym, a nawet przekraczają one ten związek, bo wszystko, co daje się objąć myślą, musi być dostępne rozumieniu i interpretacji. Rozumienie i język nigdy nie są samym tylko przedmiotem, który można badać empirycznie, lecz obejmują wszystko, co kiedykolwiek może stać się przedmiotem. Język kieruje zatem wszelkim naszym doświadczeniem. Jakkolwiek pojawiają się werbalne problemy pozorne, wynikające z dominacji konwencji językowych, to język stanowi zarazem pozytywny warunek doświadczenia. „Język żyjący w mówieniu, który obejmuje sobą wszelkie rozumienie, także rozumienie interpretatora tekstów, jest tak bardzo związany z procesem myślenia względnie interpretowania, że niewiele nam zostanie, jeśli zechcemy abstrahować od przekazywanej nam przez języki treści i rozważać tylko język jako formę” (G a d a m e r, 1993: 371). Uniwersalnie językowy charakter ludzkiego doświadczenia oznacza także, iż nasze uczestnictwo w owej „wielogłosowej” tradycji dokonuje się poprzez imperatyw rozumienia. Interpretowanie symboli, znaków, dzieł i innych kulturowych tekstów, w których wyraża się i dane nam jest do odszyfrowania dziedzictwo przeszłości, jest koniecznością. Dodam, że z perspektywy antropologii kulturowej ów imperatyw rozumienia dotyczy nie tylko przeszłości, ale i teraźniejszości.

Poglądy Gadamera twórczo rozwijał Paul Ricoeur, uważany dziś za jednego z najwybitniejszych przedstawicieli hermeneutyki filozoficznej, uchodzącej za swoistą teorię interpretacji. Jako uczeń Gabriela Marcela za najważniejszą wśród zagadnień filozoficznych uznawał problematykę egzystencjalną, czemu dał wyraz m.in. w pracy *Filozofia woli* (1950). Pytania z zakresu antropologii filozoficznej – przede wszystkim: kim jest człowiek i jak można go zrozumieć? – są stale obecne w twórczości Ricoeura. W przedhermeneutycznym okresie działalności filozoficznej znajdował się on również pod wpływem myśli Husserla, od którego przejął metodę fenomenologiczną, przede wszystkim zaś koncepcję intencjonalności, określającą świadomość jako intencję skierowaną zawsze ku czemuś, ku jakiemś przedmiotowi. Później Ricoeur odszedł od metody w ścisłym sensie fenomenologicznej w kierunku określonym przez niego jako filozofia refleksyjna, zajmując się analizą podążającą drogą rozumienia i bycia rozumianym, które nie jest zapośredniczone przez obrazy, symbole i mity. Czy-

sta refleksja nad trzema sferami – myśleniem, działaniem i uczuciem – doprowadziła go do stwierdzenia, że istnienie ludzkie jest węzłem przeciwieństw i stanowi mediację między wszystkimi odmianami i wszystkimi poziomami rzeczywistości. Z kolei w pracy *Człowiek ułomny* (1960) odnaleźć można rozważania metodologiczne, których rezultatem była zarówno polemika z rzekomo bezzałożeniową fenomenologią Husserlowską, jak i stwierdzenie ograniczeń filozofii refleksyjnej oraz konieczności przekroczenia jej horyzontu i jej założeń. Przestało mu odpowiadać nieustanne cofanie się w pogoni za prawdami pierwotnymi czy w poszukiwaniu bezwzględnego punktu wyjścia, który mógłby przecież nie być wcale prawdą pierwszą. Jak pisał w *Symbolice zła* (1960): „Złudzeniem jest nie samo poszukiwanie punktu wyjścia, ale szukanie go bez założeń. Nie ma filozofii bez założeń” (Ricoeur, 1986: 329). Uznał więc, że dalszy postęp w analizie można osiągnąć jedynie przez zmianę metody, polegającą na sięgnięciu do tradycji hermeneutycznej. W przeciwieństwie do filozofii poszukujących wciąż punktu wyjścia, postawa hermeneutyczna wychodzi bowiem od mowy pełnej i od sensu już zastanego, a jej zadaniem nie jest poszukiwanie dla siebie początku, lecz odzyskanie pamięci pośrodku słowa. „Aby stać się konkretną, filozofia musi utracić uniwersalność lub raczej musi dokonać syntezy swej konieczności i przypadkowości znaków, przez które rozpoznawać będzie siebie” (Ricoeur, 1970: 49). Od lat sześćdziesiątych XX wieku Ricoeur deklarował się już jako zwolennik hermeneutyki, jako kontynuator myśli Schleiermachera, Diltheya, a przede wszystkim Heideggera i Gadamera.

Nawiązując do Heideggera – który wykrył ontologiczne przesłanki teorii rozumienia – Ricoeur przyjął, że wszelkie rozumienie wychodzi od struktury antycypującej, w której przedmiot jest zrazu ujmowany i która jest konsekwencją uczestniczenia w historycznej tradycji językowej. „Taka antycypacja należy do sposobu bycia każdego bytu obdarzonego rozumieniem historycznym” (Ricoeur, 1989: 213). Analizując to zagadnienie, odwołał się do Gadamerowskiego pojęcia przynależności, stanowiącego odpowiednik bycia-w-świecie Heideggera. Krótko mówiąc, dla hermeneutyki podmiot jest w świecie, jest częścią świata, zanim podejmie próby zrozumienia go. „Można powiedzieć, że ze stanowiska hermeneutyki problem obiektywności zakłada wcześniejszy od niego stosunek zawierania, który ogarnia rzekomo autonomiczny podmiot i rzekomo przeciwstawny mu przedmiot. To właśnie tę relację zawierania czy ogarniania nazywam partycypacją lub przynależnością” (Ricoeur, 1980: 107). Potraktowanie pojęcia przynależności jako kluczowego dla hermeneutyki jest wyrazem zwyczajstwa nad filozofią świadomości czy refleksji. „Miejsce świadomości danej sobie w bezpośredniości intuicji lub świadomości, która sama się ustanawia i konstytuuje świat zewnętrzny wobec niej, zajmuje egzysten-

cialna sytuacja przynależności” (R o s n e r, 1989: 23). Rezygnacja z chimerycznej filozofii bez założeń i postulat rozpoczynania od pełnej mowy oznaczało postawienie w centrum zainteresowań symboli. „Rozmyślanie nad symbolami wychodzi od mowy, która już się rozległa była i w której wszystko już zostało w pewien sposób powiedziane; chce być po prostu myśleniem wraz z wszystkim, co ono zakłada” (R i c o e u r, 1986: 329). Filozofia, która wychodzi z pełni mowy, jest zatem filozofią z założeniami. „Uczciwość jej polega na wyjaśnieniu własnych założeń, podaniu ich za jej wierzenia, przetworzeniu wiary w zakład i podjęciu starań o odzyskanie wyłożonej stawki w postaci zrozumienia” (R i c o e u r, 1986: 337). Filozoficzna hermeneutyka, wychodząc od symboli, dąży do wynoszenia sensu na wyższy poziom, kształtowania go w twórczej interpretacji. Ricoeur nazywał to – wstępnie – „transcendentalną dedukcją symbolu”, stwierdzając jednocześnie, iż nie jest to określenie satysfakcjonujące. Kojarzy się ono bowiem z myślą, że chodzi tu o potęgowanie samoświadomości, poszerzanie zasięgu refleksji, podczas gdy filozofia pouczana przez symbole ma za cel jakościową przemianę świadomości refleksyjnej. „Odtąd zadaniem filozofa, którego prowadzą symbole, będzie przerwanie zakłętą kręgu samowiedzy, odarcie refleksji z przywilejów” (R i c o e u r, 1986: 336).

W pierwszym etapie twórczości hermeneutycznej koncentrował się Ricoeur na symbolach i badaniach rozszyfrowujących sferę znaczeń symbolicznych. Zastanawiając się nad cechami symboli, pisał: „Symbole są niewątpliwie znakami; są to formy wyrazu, udostępniające sens. [...] Każdy znak wskazuje coś poza sobą i zastępuje to sobą; nie każdy znak jest jednak symbolem” (R i c o e u r, 1986: 17). Symbole mają strukturę cechującą się podwójnym znaczeniem – semantycznym i niesemantycznym. Posiadają, z jednej strony, znaczenie dosłowne, literalne, z drugiej natomiast wyrażają sens drugi, symboliczny właśnie, który jest figuratywny i tylko sugerowany. W ten sposób Ricoeur włączył się do toczącej się ze szczególnym natężeniem w XX wieku, dyskusji na temat pojmowania symbolu, znaku, znaczenia, języka itd. W jej trakcie również inni badacze podkreślali wagę wprowadzonej przez Charlesa S. Peirce’a – choć sygnalizowanej już w starożytności i średniowieczu – opozycji między znakiem, jako strukturą trójelementową, a symbolem, jako strukturą dwuelementową: „Znak jest strukturą trójelementową, gdyż implikuje koniecznie trzy elementy i dwie relacje skrajnie odrębne. Znaczące wchodzi w związek z n a c z e n i a (w wąskim sensie) ze znaczoną; zbiór obydwu może wejść w związek d e n o t a c j i z »desygnatem«; żaden z tych związków nie sprowadza się do drugiego. [...] Denotacja jest stosunkiem między słowem a przedmiotem lub obrazem myślowym przedmiotu; ale znaczenie nie implikuje żadnego wyobrażenia przedmiotu, implikuje jedynie znajomość języka [...]. Znaczone (lub sens) nie implikuje żadnego

przedmiotu [...]; ale znak implikuje możliwość denotacji" (T o d o r o v, 1990: 36 i n.).

Można powiedzieć, że istotą znaku jest „czyste wskazywanie”. „Do istoty znaku należy, że jego byt polega na funkcji zastosowania, a jego swoistością jest wyłącznie wskazywanie. Dlatego musi on w tej swojej funkcji wyodrębnić się z otoczenia, w którym występuje i w którym jest traktowany jako znak, aby właśnie dzięki temu dokonać zniesienia własnego bytu w postaci rzeczy i pogрузić się (zniknąć) w swym znaczeniu: znak jest abstrakcją wskazywania jako takiego” (G a d a m e r, 1993: 378). Funkcją znaku jest wskazywanie poza siebie, stąd też wszystkie znaki zawierają coś schematycznego i abstrakcyjnego, gdyż nie chcą pokazywać samych siebie, lecz coś nieobecnego. Natomiast symbol konstituowany jest przez „symbolizujące” (to, co znaczące; *signifiant*) i „symbolizowane” (to, co znaczone; *signifié*), wchodzące ze sobą w relację symbolizowania (wewnętrzna, wertykalna). Przy czym celem symbolizacji jest wzmocnienie tego, co jest symbolizowane (W h i t e h e a d, 1990: 13). Istotą symbolu jest zatem „czyste zastępowanie”. „Prezentacyjna funkcja symbolu nie polega na samym tylko wskazywaniu na coś nieobecnego. Symbol pozwala raczej wystąpić jako obecnemu czemuś, co w zasadzie stale jest obecne. [...] Symbol zatem nie tylko wskazuje, lecz i prezentuje, gdyż zastępuje” (G a d a m e r, 1993: 164). „Symbol oznacza połączenie zmysłowego zjawiska i ponadzmysłowego znaczenia, a połączenie to, tak jak pierwotny sens greckiego »symbolon« i jego przetrwanie w terminologii różnych wyznań, nie jest jakimś wtórnym przyporządkowaniem, jak w przypadku znaku, lecz jednością współprzynależnych do siebie elementów: wszelka symbolika, przez którą »stan duchowny odzwierciedla wiedzę wyższą«, opiera się raczej na owym »początkowym związku« między bogami i ludźmi [...]” (G a d a m e r, 1993: 101).

Wykorzystanie takiego rozróżnienia znaku i symbolu może być inspirowane i płodne badawczo. Należy wszakże pamiętać o tym, że zarówno znak, jak i symbol są terminami bardzo wieloznacznymi, funkcjonującymi w rozmaitych dziedzinach refleksji – nie tylko humanistycznej – związanych z różnymi stylami i tradycjami myślenia. Na przykład wyraz „symbol” ma rozmaite znaczenia, gdyż różne dyscypliny naukowe próbują anektować ów termin na swój użytek. „Co innego znaczy »symbol« dla matematyka, chemika, logika, co innego dla semiotyka, co innego wreszcie dla badacza kultury, filozofa, religioznawcy, psychoanalityka” (P o d r a z a - K w i a t k o w s k a, 2001: 15). Ponadto „jego znaczeniowa amplituda jest niezmiernie rozległa – od znaku arbitralnie założonego, skrajnie konwencjonalnego, wprowadzanego do języka naukowego na mocy świadomej decyzji uczonego, do znaku o wyrażnie dwupoziomowej strukturze, ze swej natury ciemnego i niedookreślonego [...]” (G ł o w i ń s k i, 1990: 6). Racje miał zatem – wciąż wielki światowy autorytet antropologiczny – Clifford

Geertz, gdy twierdził, że pojęcie symbolu bywa używane w odniesieniu do wielu różnych rzeczy, a nawet może oznaczać kilka z nich jednocześnie: „Niektórzy nazywają symbolem wszystko to, co dla kogoś oznacza coś innego: czarne chmury są więc symbolicznym zwiastunem nadchodzącego deszczu. Inni, mówiąc o symbolu, mają na myśli jedynie różnego rodzaju wyraźne, skonwencjonalizowane znaki, i tak, przykładowo: czerwona flaga jest symbolem niebezpieczeństwa, a biała – kapitulacji. Dla jeszcze innych pojęcie symbolu ogranicza się do czegoś, co w zawołowany i figuratywny sposób wyraża coś, czego nie można wypowiedzieć w sposób bezpośredni i dosłowny, tak że – w tym rozumieniu – z symbolami mamy do czynienia w poezji, ale już nie w nauce, sformułowanie »logika symboliczna« byłoby zaś traktowane jako mylące nadużycie. Są też jednak i tacy, którzy posługują się pojęciem symbolu dla oznaczania wszelkich przedmiotów, aktów, zdarzeń, cech bądź relacji, które stają się nośnikiem jakiejś koncepcji – to owa koncepcja jest znaczeniem symbolu [...]” (G e e r t z, 2005: 113).

Roland Barthes utrzymywał, że można mówić o różnych świadomościach semiologicznych badaczy znaków, a wybór relacji dominującej zawsze implikuje pewną ideologię. Dodam, że ideologie te często są skorelowane z poglądami badaczy wyrażającymi ich stosunek do członów opozycji „natura – kultura”, służąc za papierek lakmusowy wykorzystywany do odróżniania człowieka pierwotnego od człowieka cywilizowanego. Tezę tę dobrze ilustruje przykład francuskich myślicieli oświeceniowych, którzy zgodni byli na ogół co do tego, że kulty, których przedmiotem była przyroda i jej zjawiska, poprzedzały wierzenia wytworzone przez życie społeczne. W szczególności twórca koncepcji fetysyzmu – pod którym rozumiał wszelką religię, której przedmiotem jest kult zwierząt i nieożywionych istot ziemskich – Charles de Brosses utrzymywał, że istniała powszechna forma prymitywnych wierzeń, związana z kultem martwych przedmiotów, roślin i istot żywych. Jego zdaniem, „we wszystkich epokach i na całej ziemi panował ten kult bezpośredni, oddawany roślinom i zwierzętom bez uciekania się do symboli” (B r o s s e s, 1760: 182). Podkreślanie „bezpośredniości kultu” było wyrazem sprzeciwu wobec alegorycznego wyjaśniania „pierwotnych”, czyli „prymitywnych”, zjawisk religijnych; stosowania „figuryzmu platończyków do rozszyfrowywania mitologii”, czyli symbolicznej interpretacji mitów (B r o s s e s, 1760: 5). Stanowisko takie było konsekwencją poglądów epistemologicznych de Brosses’a, zgodnie z którymi naturalny postęp ludzkiego umysłu polegać ma na przechodzeniu od przedmiotów zmysłowych do wiedzy abstrakcyjnej (S k r z y p e k, 1989: 196). Człowiek pierwotny myślał zatem konkretnie, o rzeczach przyziemnych, materialnych, stopniowo – wraz z dokonującym się postępem – wznosząc się od niewiedzy do wiedzy, od prymitywizmu do doskonałości,

od konkretności do symbolu, który w tym ujęciu był atrybutem myśli abstrakcyjnej.

Paradoksalnie według późniejszych badaczy tej problematyki, pierwotny sposób myślenia – poprzedzający myślenie abstrakcyjne – polegał właśnie na bezpośrednim wykorzystywaniu obrazów i symboli, które traktowano jako atrybuty myślenia przedpojęciowego. Ich zdaniem myślenie symboliczne wyprzedza mowę i rozum dyskursywny (E l i a d e, 1974: 21). Stąd z kolei brała się tendencja pozytywistycznie nastawionych badaczy do usuwania bezużytecznych – jak sądzili – symboli, obrazów, mitów, które oznaczać miały poniżające fantazje czasów barbarzyńskiej przeszłości. W ich miejsce postulowano przyjęcie postawy pokory wobec faktów: „Nieodbitą koniecznością w życiu są fakty; szczepić fakty, a wyrwać z korzeniami wszystko inne należy. [...] W życiu jedyną rzeczą potrzebną są fakty, panie; nic tylko fakty!” (D i c k e n s, 1957: 49–50). Działo się tak, gdyż ludzie „trzeźwi”, jakimi są nastawieni realistycznie badacze, chcą faktów, a nie symboli. „Czysto teoretyczny intelekt, pełen entuzjazmu dla ścisłej prawdy za wszelką cenę, odpycha symbole jako udawanie, zaślanianie, zniekształcanie owej świątyni czystej prawdy, którą rozum uważa za swą własność” (W h i t e h e a d, 1990: 11). A zatem istotnie na historię znaku/symbolu można spojrzeć jako na historię „świadomości” znaku/symbolu: „Świadomość symboliczna widzi znak w jego wymiarze głębokościowym niemal geologicznym [...]. Wertykalność tego powiązania pociąga za sobą dwie konsekwencje. Po pierwsze, relacja wertykalna ma tendencję do przedstawiania się jako odosobniona: symbol wydaje się wznosić p i o n o w o w świecie [...]. Po drugie, ta pionowa relacja z konieczności jawi się jako relacja analogiczna: forma p r z y p o m i n a (mniej lub bardziej, ale zawsze trochę) treść, tak że w świadomości symbolicznej kryje się niekiedy jakiś nie całkiem wyeliminowany determinizm. [...] W gruncie rzeczy bowiem dla świadomości symbolicznej symbol to nie tyle forma (skodyfikowana) porozumienia, co narzędzie (efektywne) uczestniczenia” (B a r t h e s, 1970: 268).

Odróżnienie znaku i symbolu pociąga za sobą różnorakie konsekwencje – poza najczęściej eksponowaną opozycją nieumotywowany *vs.* motywowany – a m.in. to, że: przeciwstawiają się one sobie jako konieczne względem niekoniecznego (arbitralnego); poprzednia relacja pociąga za sobą opozycję między przechodnością symbolu i nieprzechodnością znaku, w efekcie czego symbol jest pojmowany jako wielowartościowy, a znak jako jednowartościowy; znak, będąc związany w zasadzie z narządem mowy i ze słuchem, jest zwykle „czasowy”, natomiast związek symbolu z ręką i wzrokiem powoduje jego „przestrzenność”. Nader istotne jest to, że dzięki swej zdolności denotowania znaki umożliwiają poznawanie świata, określane jako „naukowe”, i jego opanowywanie, które jest nieporów-

nywalne z tym, jakie zawdzięczamy systemom symbolicznym. Dalszymi konsekwencjami poznawczej natury znaków i niepoznawczej symboli jest zawsze społeczny charakter tych pierwszych, podczas gdy drugie przynajmniej niekiedy mogą być indywidualne. „Z kolei opozycja między znakami społecznymi i symbolami (niekiedy) indywidualnymi wchodzi w stosunek podobieństwa z inną opozycją: między *dysocjacją* subiektywności i obiektywności a *synkretyzmem* obydwu” (Todorov, 1990: 42).

Trzeba dodać, że właściwie mamy tu do czynienia z diadyczną koncepcją znaku, na gruncie której kładzie się nacisk na funkcję zastępowania przedmiotu przez znak. Nawiasem mówiąc, koncepcja taka odbiega znacznie od triadycznego pojmowania znaku wprowadzonego przez Peirce’a w jego semiotyce. „Znak jest w niej zdefiniowany jako trójczłonowa relacja łącząca materialny nośnik znaczenia (zwany także wehikulem lub środkiem przekazu), przedmiot oraz znaczenie” (Buczyska-Garewicz, 1980: 7). Tylko taka trzyczęściowa całość, która obejmuje związek między znakiem, znaczeniem – będącym jednocześnie znakiem interpretującym – i przedmiotem, może być znakiem. Według teorii Peirce’a, znak jako triada jest mediującą reprezentacją, czyli pośredniczeniem między dwoma elementami przez trzeci. Reprezentacja nie jest przy tym tylko zwykłym zastępowaniem czegoś przez coś innego, lecz zawsze jest zastępowaniem czegoś dla kogoś. Istotą znaku jest jego systemowy charakter, a interpretacja jest podstawową relacją zachodzącą wewnątrz semiotycznego uniwersum. Znak realizuje bowiem swe znaczenie wyłącznie przez jego przekład na inny znak, układający się w łańcuch interpretacji. „Myśl jako znak jest nieskończonym ciągiem interpretacji” (Buczyska-Garewicz, 1987: 482).

W diadycznej koncepcji znaku uwzględnia się dwa elementy, tj. znak i przedmiot (desygnat), z których pierwszy występuje zamiast drugiego. W tym kontekście warto przypomnieć wprowadzone przez Gottloba F.L. Fregego rozróżnienie w każdym zdaniu jego *Sinn* i *Bedeutung* – sensu i referencji. Konieczność właściwego zrozumienia dialektyki sensu i referencji podkreślał Ricoeur: „Sens to obiekt idealny, na który zdanie wskazuje; sens jest przeto immanentnie zawarty w dyskursie. Referencja natomiast to wartość logiczna zdania, jego roszczenie do tego, by osiągnąć rzeczywistości. Referencja jest zatem tym, co odróżnia dyskurs od języka jako systemu [...]” (Ricoeur, 1989: 239). Jeżeli przyjmiemy owo rozróżnienie „– i będziemy traktowali sens jako relację czystego orzekania, referencję zaś jako roszczenie do powiedzenia czegoś o rzeczywistości czy, krótko, jako wartość logiczną – to okaże się, że każdy dyskurs może być rozważany zarówno w kategoriach jego wewnętrznej organizacji, która czyni go rozpoznawalnym przekazem, jak w kategoriach intencji referencyjnej, tj.

roszczenia, by powiedzieć coś o czymś” (R i c o e u r, 1989: 151). Rozróżnienie referencji oraz sensu wiąże się m.in. z zagadnieniem denotacji (oznaczania, desygnowania, nazywania) i konotacji (treści językowej). Przypomina to sięgające starożytności rozróżnienie pomiędzy *allegoria in verbis*, czyli sensem przenośnym, oraz *allegoria in factis*, czyli znaczeniem dosłownym. Badacz o świadomości realistycznej (we współczesnym pojmowaniu słowa „realizm”) nastawiony jest na referencję i desygnaty, a badacz o świadomości symbolistycznej koncentruje swoją uwagę na sferze wyobraźniowej i jest skazany na metajęzyk. Barthes to drugie podejście określał „postawą mitologa” oraz ilustrował owo rozróżnienie, przywołując przykład wina, które „jest obiektywnie dobre, ale *równocześnie* dobroć wina jest mitem”. Otóż mitolog czy też antropolog kulturowy zajmuje się dobrocią wina, nie zaś samym winem (B a r t h e s, 1970: 60).

Todorov zauważył, iż opozycja między poznawczym charakterem znaków i niepoznawczym charakterem symboli powoduje również i to, że problem prawdy można postawić tylko w odniesieniu do systemu znaków. W tym przypadku bowiem mamy do czynienia z relacją podporządkowaną referencji i łączącą określone znaczone z desygnatem (T o d o r o v, 1990: 38). Istotnie, sednem fundamentalnej intuicji prawdziwości jest przekonanie, iż warunkiem koniecznym i wystarczającym prawdziwości sądów jest ich zgodność z rzeczami, o których mówią, z rzeczywistością, do której się odnoszą. Tak więc u źródeł klasycznej koncepcji prawdy – wiążącej prawdziwość naszych przekonań z ich odniesieniem do faktów – leży intuicja poznania jako odwzorowania obrazującego. Według niektórych filozofów taka „epistemologia obrazu” jest naturalną epistemologią człowieka jako gatunku. Z klasyczną definicją prawdy sprzężona jest metafizyka i epistemologia realizmu: wiara w istnienie niezależnej od nas rzeczywistości i przekonanie o możliwości jej dokładnego odwzorowania. Mamy tu do czynienia ze świadomością czy postawą „realistyczną”, której celem jest dążenie do odtwarzania czy odciskania na różne sposoby świata; krótko mówiąc, kreacji „wiernego” obrazu świata (C h w e d e r i c z u k, 1984: 34 *et passim*). Badacz o podejściu realistycznym stara się dokonywać opisu w języku przedmiotowym (języku pierwszego stopnia), używając wyrażen odnoszących się do obiektów spoza języka. Mamy wówczas do czynienia z odnoszającym się do świata rzeczy, opisującym tzw. obiektywną rzeczywistość przyrodniczą „językiem fizyki”, który na przykład Giordano Bruno odróżniał m.in. od odnoszącego się do świata słów „języka gramatyki” czy też od posługującego się metaforami „języka metafizyki” (N o w i c k i, 1979: 61–64).

Inaczej rzecz się ma w przypadku świadomości (postawy) „symbolicznej” czy raczej „symbolistycznej”, dla której najważniejszy jest sens. Przy czym sens pojmowany jest tu jako wewnętrzny układ jakiegoś systemu

symbolicznego (Ricoeur, 1989: 256). Jeżeli chodzi o ten aspekt znaczenia, który konstytuowany jest przez immanentny układ dyskursu, istotne są przede wszystkim systemowe powiązania inferencyjne. Aby lepiej zobrazować różnicę pomiędzy dwoma powyższymi podejściami, można przywołać rozróżnienie na: słownikową relację ekwiwalencji znaku i rzeczy oznaczanej oraz encyklopedyczny labirynt relacji inferencyjnych. „Encyklopedia może zostać zmieniona przez coś wobec niej zewnętrznego, lecz sprawdzona może być tylko przez porównanie jednych swych elementów z innymi. Nie da się sprawdzić zdania z przedmiotem, choć przedmiot może spowodować, byś przestał wypowiadać asertywnie jakieś zdanie. Zdanie można sprawdzić tylko z innymi zdaniami, z którymi jest powiązane labiryntem relacji inferencyjnych” (Rorty, 1996: 99). Nie miał wszakże racji Todorov, twierdząc, iż w związku z niepoznawczym charakterem symboli nie można zastosować do nich problematyki prawdziwości. W tym przypadku prawdziwość sądu (zdania) polega na tym, iż jest on zgodny czy spójny ze zbiorem (systemem) innych sądów (zdań) akceptowanych. Odwołujemy się zatem do tzw. koherencyjnej koncepcji prawdy, która wiąże prawdziwość naszych przekonań z ich odniesieniem do siebie nawzajem (Chwedeńczuk, 1984: 79 *et passim*).

Na ową wewnętrzną spójność, jako cechę charakterystyczną systemów symbolicznych, zwracali ich badacze uwagę od dawna. Umberto Eco, pisząc o semiotycznej strategii rozpoznawania „intencji tekstu” (*intentio operis*), zwracał uwagę, iż jedynym sposobem na to jest sprawdzenie domysłu z tekstem jako spójną całością. „Metoda ta jest również nienowa i pochodzi od świętego Augustyna (*De doctrina christiana*): każda interpretacja pewnego fragmentu tekstu może być przyjęta, jeżeli zyska potwierdzenie w innym fragmencie, i musi zostać odrzucona, jeżeli inny fragment jej przeczy” (Eco [inni], 1996: 64). Przypomnę, że w ujęciu strukturalistycznym znaki języka (*langue*) odsyłają jedynie do innych znaków w obrębie tego samego systemu; słowa odsyłają tu jedne do drugich w nieskończonym kręgu słownika. „Cały nasz język wyznacza sens pojęć w taki sposób, by wszystkie układały się w spójną całość” (Bronowski, 1984: 58). „Język nie jest tu już pojmowany jako mediacja między umysłami i rzeczami. Stanowi on świat dla siebie, świat, wewnątrz którego każdy element odnosi się tylko do innych elementów tego samego systemu; jest to możliwe dzięki współgraniu opozycji i różnic, które są dla danego systemu konstytutywne” (Ricoeur, 1989: 72). Język traktowany jako system nie ma więc związku z rzeczywistością, podobnie jak nie ma swojego czasu ani subiektywności (Ricoeur, 1989: 228).

O systemowym traktowaniu różnych wytworów nieświadomianej działalności ludzkiego umysłu przez Lévi-Straussa, dla którego było to zupełnie fundamentalne założenie, nie warto nawet przypominać. Eliade wielokrot-

nie podkreślał całościowy charakter myślenia symbolicznego, koherencję syntez mentalnych tworzonych przez tzw. ludzi „pierwotnych”: „Nie ma symboli, emblematów czy też skutecznych właściwości jednowartościowych i odosobnionych. »Wszystko jest spójne«, wszystko się wiąże i stanowi system o kosmicznej strukturze” (E l i a d e, 1993: 157). Światopogląd „archaicznego człowieka” stanowi koherentny system, nawet wtedy gdy ten, kto go używa, nie uzmysławia sobie tego w pełni. „Symbolika jest bezpośrednim tworem totalnej świadomości, tzn. świadomości człowieka, który odkrywa siebie jako takiego, który uświadamia sobie swoje miejsce we wszechświecie” (E l i a d e, 1993: 44). Symbole leżące u podstaw kultur archaicznych są wielowartościowe, wieloznaczne, albowiem tym, co charakteryzuje symbol i odróżnia go od innych form poznania, jest właśnie owo współistnienie sensów. „Syntetyczna struktura myśli »pierwotnej« znajduje doskonale narzędzie wyrazu w symbolu, który, jednocząc rozmaite poziomy rzeczywistości kosmicznej, nie »neutralizuje« ich jednak. Wielowartościowość symbolu umożliwia ową koegzystencję sensów, przy jednoczesnym zachowaniu ich »różnorodności« i »heterogeniczności« [...]” (E l i a d e, 1993: 30–31). Myśl symboliczna scala wszystkie płaszczyzny i poziomy, ale nie stapia ich w jedno; „ujednolicenie” nie oznacza wprowadzenia zamieszania, jest to bowiem tendencja do integracji „całości” w określony, spójny system.

Symbole posiadają więc logikę, polegającą na wewnętrznej zwartości, dzięki której mogą być prawdziwe – w sensie koherencyjnym – na różnych płaszczyznach. Nawiązując do pochodzącej ze starożytnej retoryki reguły, mówiącej, że całość trzeba rozumieć na podstawie części, a część na podstawie całości, która została przez nowożytną hermeneutykę przeniesiona ze sztuki mowy na sztukę rozumienia, Gadamer podkreślał jej kolisty, ale i systemowy charakter: „Uchwytująca całość antycypacja sensu staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części, określające się na podstawie całości, ze swej strony określają tę całość. [...] Tak oto ruch rozumienia przebiega stale od całości do części i na powrót do całości. Zadanie polega na tym, by na zasadzie koncentrycznych kręgów rozszerzać spójność zrozumianego sensu. Zgodność wszystkich szczegółów z całością to kryterium poprawności rozumienia. Brak takiej zgodności oznacza niepowodzenie rozumienia” (G a d a m e r, 1993: 277–278). Zadanie badacza polega tu na konstruowaniu znaczenia symboli w danym tekście – nazywanego przez Ricoeura wyjaśnianiem – gdyż jest on całością swoistą, niesprowadzającą się do następstwa niezależnych od siebie zrozumiałych zdań, lecz będącą budowlą motywów i celów, którą można konstruować na różne sposoby. Wyjaśnianie dokonuje się zatem dzięki wskazówkom zawartym w samym tekście, a przybiera ono formę zgadywania, czy też dialektyki domysłu i jego uprawomocnienia. Procedury uprawomocniania kie-

rują się logiką niepewności i prawdopodobieństwa jakościowego, dlatego tworzone konstrukcje mogą być bardziej lub mniej prawdopodobne. Dobre wyjaśnienie powinno przy tym spełniać dwie zasady: zgodności oraz pełni. Oznacza to, że spośród wielu możliwych konstrukcji najbardziej prawdopodobna jest ta, która: po pierwsze, zdaje sprawę z największej liczby faktów napotkanych w tekście, w tym z jego potencjalnych konotacji (wszystkie pasujące konotacje powinny zostać przypisane, gdyż tekst znaczy wszystko to, co może znaczyć); po drugie, daje jakościowo lepszą zbieżność tych rysów tekstu, jakie bierze pod uwagę. Krótko mówiąc, dobre wyjaśnienie polega na wytworzeniu możliwie najlepszego, całościowego złożenia mnogości na pozór niezbornej. „O miernym wyjaśnieniu można powiedzieć, że jest zbyt wąskie lub naciągane” (Ricœur, 1989: 262).

Dodam, że myśl symboliczna przypisuje koherencję również tzw. rzeczywistości obiektywnej, utrzymując, iż stanowi ona całkowicie uporządkowany, spójny system. „Istotą rzeczywistości jest *sens*. Co nie ma *sensu*, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś *sensie* uniwersalnym. [...] *Sens* jest pierwiastkiem, który unosi ludzkość w proces rzeczywistości. Jest on daną absolutną” (Schulz, 1973: 334–335). Świat jawi się tu jako wielka kosmiczna jedność, ściśle powiązana organiczna całość. Anaksagoras jako pierwszy z filozofów twierdził, iż światem rządzi rozum. Często postawa symbolistyczna utożsamia myślenie i byt, głosząc na przykład: że byt i myślenie to jedno (Parmenides); że w świecie urzeczywistnia się boski rozum, którego poznawanie jest celem myślenia pojęciowego (Hegel); że prawa myślenia są prawami świata, albowiem myślenie też jest przecież z tego świata (Lévi-Strauss). Świadomość symboliczna również nastawiona jest na dane doświadczenia, ale w specyficzny sposób. I znów przywołam przykład tzw. ludów archaicznych, które chociaż wykazywały się zmysłem obserwacji, to jednak ich „teorie” na temat świata organicznego nie wynikały z tej obserwacji, lecz z całościowej intuicji rzeczywistości. „Empiryczna wiedza naukowa nie posłużyła ludom archaicznym do skonstruowania systemu pojmowania Świata. Jego rzeczywistość można było uchwycić jedynie całościowo, nie zaś fragmentarycznie, wychodząc od szczegółów bądź praktyk empirycznych” (Eliaade, 2000b: 720).

Stąd też wszystkie wierzenia i koncepcje, składające się na syntezy mentalne owych ludów, wyrażały określony system kosmologiczny i metafizyczny, mający wszakże swe korzenie i uzasadnienie w szczególnej intuicji czy doświadczeniu konkretnego. Różne społeczności czy kultury kojarzyły z sobą rzeczy, nie kierując się jakąś abstrakcyjną klasyfikacją wynikającą z drobiazgowych, analitycznych badań, lecz ich „pozorami”, tzn. ich konkretną intensywnością. I tak na przykład w Mezopotamii wówczas, gdy

życie i płciowość zostały uznane za powszechne cechy rzeczywistości, ich prawo odniesiono do codziennego doświadczenia. „Wiedząc” zatem, że kamienie i minerały są (powinny być) wyposażone w płciowość, poklasyfikowano je według wyglądu – kształtu, koloru itd. „Nie chodzi tu bynajmniej o hołdowanie »złudzeniom«, lecz o bardzo silny zmysł konkretności. Rzeczy są takie, jakimi się *wydają*. [...] Kosmologia i metafizyka mezopotamska jest wytworem intensywnego zmysłu konkretności” (Eliade, 2000b: 75–76). Myśl mityczna (nieoswojona, *par excellence* symboliczna) w swoisty sposób absorbuje konkret, w celu uwypuklenia sensu rzeczywistości. Jednocześnie zachodząca między sensem i referencją dialektyka wyposaża myśl symboliczną w model uzewnętrznienia, tak że samo znaczenie jako immanentny sens uzewnętrznia się jako transcendentna referencja. Myśl kieruje się poprzez sens ku różnym rodzajom bytów pozajęzykowych, takich jak przedmioty, zjawiska, stany rzeczy, fakty itd.

Z drugiej strony, pojmowanie prawdy jako relacji korespondencji pomiędzy sądami lub/i zdaniem oraz stanami rzeczy, oddaje jedynie w sposób metaforyczny swoistość owego odnoszenia się zdań prawdziwych do tego, o czym traktują (Ricoeur, 1989: 27–28). Inaczej mówiąc, podział na to, co realne – poznawalne zmysłami – i na to, co konceptualne – sferę poznania umysłowego – jest nieostry. Jacob Bronowski twierdził na przykład, iż nasz obraz świata zawsze zależy od metafor, które doń wprowadzamy (Bronowski, 1984: 67). Richard Rorty natomiast dodawał: „Raczej obrazy niż sądy, metafory niż stwierdzenia faktów wyznaczają większość naszych przekonań filozoficznych” (Rorty, 1994: 16). Okazuje się zatem, iż realistyczne poznawanie nie może się obyć bez symbolizowania. Symbolizm bowiem nie jest tylko próżną fantazją czy objawem degeneracji: jest wpisany w materię życia ludzkiego (Whitehead, 1990: 12). Z kolei z sensami mamy do czynienia nie tylko w sztuce czy literaturze, lecz także w nauce. Każde usensowione zjawisko musi być bowiem włączone również do sfery istnienia czasoprzestrzennego. Jakikolwiek sens, aby zaistnieć w ludzkim (społecznym) doświadczeniu, musi uzyskać jakiś czasoprzestrzenny wyraz, czyli przybrać formę znakową (symboliczną), uchwytną słuchowo lub wzrokowo. „Bez takiego czasoprzestrzennego wyrazu niemożliwe jest nawet najbardziej abstrakcyjne myślenie. Tak więc wszelki kontakt z dziedziną sensów dokonuje się wyłącznie przez bramę czasoprzestrzeni” (Bachtin, 1982: 487). Sens zatem funkcjonuje zarówno w utworach literackich, jak i w dziełach naukowych. Przyjmuje się wszakże, iż w tych ostatnich powinien być traktowany dosłownie. Można powiedzieć, że postawa realistyczna i postawa symbolistyczna to dwie postawy modelowe, pomiędzy którymi funkcjonuje nasze myślenie, często preferując jedną z nich. Miał rację Geertz, gdy pisał, iż istnieje różnica między budowaniem

domu a kreśleniem planów jego budowy, podobnie jak czytanie wiersza o posiadaniu dzieci w małżeństwie to nie do końca to samo, co posiadanie dzieci w małżeństwie. Stąd też nie należy mylić naszego stosunku do symboli z naszym stosunkiem do przedmiotów czy istot ludzkich: „Bez względu na to, jak bardzo wymiar kulturowy, społeczny i psychologiczny mogą się ze sobą wzajemnie stapiać na płaszczyźnie życia codziennego domów, gospodarstw, wierszy i małżeństw, na płaszczyźnie analizy dobrze jest czynić między nimi rozróżnienia, oddzielając dzięki temu charakterystyczne rysy każdego z tych aspektów, i przyglądając się im na znormalizowanym tle pozostałych dwu” (G e e r t z, 2005: 114).

Po tej – jak sądzę bardzo ważnej w kontekście całej pracy – dygresji wracam do omawiania poglądów Ricoeura, który twierdził, że utwór literacki to wytwór dyskursu, tym różniący się od dyskursu naukowego, że wprowadza relacje między znaczeniem *explicite* i *implicite*. W związku z tym – rozważając problem statusu poznawczego tych dwu znaczeń – pisał on: „W ramach tradycji pozytywizmu logicznego ta różnica między znaczeniem *explicite* i *implicite* była rozumiana jako różnica między językiem poznawczym i emotywnym. Wielu teoretyków literatury pozostających pod wpływem tradycji pozytywistycznej wyrażało tę różnicę między poznawczym i emotywnym użyciem języka, posługując się rozróżnieniem między denotacją i konotacją. Zgodnie z tym poglądem, tylko denotacja ma charakter poznawczy i tym samym należy do porządku semantycznego. Konotacja natomiast jest pozasemantyczna, ponieważ polega na splataaniu się wyobrażeń emocjonalnych, którym brak wartości poznawczej. Czy jednak jest słuszne takie ograniczanie ważności poznawczej tylko do denotacyjnych aspektów zdania?” (R i c o e u r, 1989: 125). Na to pytanie odpowiedział sobie jego autor, przy okazji rozważań na temat metafory. Teorię metafory, a następnie teorię dyskursu i hermeneutykę tekstu, uznał Ricoeur w późniejszym okresie rozwoju swej twórczości za fundament, na którym winny się oprzeć badania nad symbolami i ich interpretacją.

Wyszedł od tego, iż metafora jest kontekstową przemianą znaczenia: „słowa zyskują znaczenie metaforyczne w określonych kontekstach, w obrębie których zostają przeciwstawione innym słowom wziętym dosłownie; to przemieszczenie znaczenia jest głównym wynikiem zderzenia między znaczeniami dosłownymi, które wyklucza dosłowne rozumienie danego słowa oraz daje wskazówki pozwalające znaleźć nowe znaczenie możliwe do pogodzenia z kontekstem zdania, tak by miało ono sens w rozpatrywanym kontekście” (R i c o e u r, 1989: 253–254). W metaforze relacja między znaczeniem dosłownym i znaczeniem przenośnym stanowi jakby skrócony do jednego zdania model złożonego współgrania sensów, cechującego utwór literacki jako całość. Można więc rozważać metaforę m.in. w charakterze kryterium wartości poznawczej utworów literackich. „Jeżeli bowiem

uda nam się wykazać, że relacja między znaczeniem dosłownym i przenośnym jest relacją wewnętrzną, tj. mieszczącą się w ramach całościowego sensu językowego metafory, to tym samym otrzymamy model czysto semantycznego rozumienia literatury [...]. Będziemy wówczas mogli powiedzieć, że to, co wiersz twierdzi, pozostaje w takim stosunku do tego, co on sugeruje, w jakim pozostaje sens pierwszy – dosłowny do sensu drugiego – przenośnego, przy czym oba te sensy mieszczą się wewnątrz pola semantycznego. Literatura byłaby więc taką odmianą dyskursu, która mówi kilka rzeczy jednocześnie, przy czym nie wymaga od czytelnika, by wybierał między nimi. Literatura jest pozytywnym i skutecznym wykorzystaniem wieloznaczności” (Ricoeur, 1989: 125–126). Metafora odzwierciedla w miniaturze odmianę dyskursu, który wytwarza tę wieloznaczność semantyczną cechującą utwory literackie. Przeprowadzając semantyczną analizę metafory, Ricoeur podjął polemikę z jej klasycznym retorycznym pojmowaniem, dochodząc m.in. do wniosku, iż metafora nie jest jedynie ozdobą dyskursu, że jej funkcja nie jest czysto dekoracyjna. „Wnosi ona więcej niż wartość emotywną, ponieważ oferuje nową informację. Krótko mówiąc, metafora mówi nam coś nowego o rzeczywistości” (Ricoeur, 1989: 133). Metafora potrzebuje napięcia – współgrania różnic i podobieństw – w wyrażeniu językowym, by utrzymać pełen napięcia obraz rzeczywistości. „Tak więc język poetycki nie mówi nam w sposób dosłowny, jakie rzeczy są, lecz do czego są one podobne” (Ricoeur, 1989: 154). W metaforze pojawia się na poziomie całego zdania napięcie między dwiema interpretacjami – dosłowną i przenośną – powodujące prawdziwy proces tworzenia znaczenia. Inaczej mówiąc, to napięcie czy dysonans semantyczny kreuje znaczenie metaforyczne.

Następnie Ricoeur spojrział przez pryzmat teorii metafory na symbole. W symbolu, podobnie jak w metaforze, występuje nadwyżka (rozszerzenie) znaczenia, którą można przeciwstawić znaczeniu dosłownemu, jednak tylko pod warunkiem, że jednocześnie przeciwstawiamy sobie te dwie interpretacje (dosłowną i przenośną). „Tylko na etapie interpretacji istnieją tam dwa poziomy znaczenia, ponieważ to dopiero rozpoznanie znaczenia dosłownego pozwala nam dostrzec, że symbol zawiera jeszcze jakieś inne znaczenie. Ta nadwyżka znaczenia jest więc pozostałością interpretacji dosłownej. Jednakże z punktu widzenia kogoś, kto ogarnia sens symboliczny, nie ma tam w rzeczywistości dwu znaczeń, z których jedno jest dosłowne, a drugie symboliczne; jest raczej pojedynczy ruch, który przenosi go z jednego poziomu na inny i który przybliży mu drugie znaczenie za pośrednictwem lub przez znaczenie dosłowne. Znaczenie symboliczne jest więc tak zbudowane, że tylko za pośrednictwem znaczenia pierwszego możemy uzyskać dostęp do znaczenia drugiego porządku, a zarazem owo znaczenie pierwsze jest tylko środkiem umożliwiającym dostęp do owej

nadwyżki znaczenia. Sens pierwszy udostępnia więc sens drugi jako znaczenie znaczenia” (R i c o e u r, 1989: 136–137). Stąd też symbol ma ową dwuwymiarową strukturę, łączącą dwa porządki dyskursu: językowy i niejęzykowy.

Semantyczne własności symbolu to te, które „(1) poddają się analizie lingwistycznej czy logicznej w terminach takich, jak znaczenie czy interpretacja i (2) pokrywają się z odpowiednimi własnościami metafory” (R i c o e u r, 1989: 139). W symbolu zawarty jest ponadto składnik drugi, niemający odpowiednika w metaforze i w związku z tym opierający się jakiegokolwiek językowej, semantycznej czy logicznej transkrypcji. „Symbol pozostaje zjawiskiem dwuwymiarowym w tej mierze, w jakiej jego oblicze semantyczne odsyła wstecz do niesemantycznego” (R i c o e u r, 1989: 155). Dla rozważań dotyczących zakorzenienia symbolu w porządku niesemantycznym, szczególnie przydatna jest symbolika *sacrum* w Eliadowskim rozumieniu doświadczenia religijnego. „Prewerbalny charakter takiego doświadczenia znajduje potwierdzenie w wynikającej z niego odmianie przestrzeni i czasu, [...] które zostają wpisane poniżej poziomu języka – na poziomie doświadczenia estetycznego, w Kantowskim rozumieniu tego terminu” (R i c o e u r, 1989: 144). Niejęzykowy wymiar *sacrum* potwierdzony jest także przez więzi, które pojawiają się na poziomie poszczególnych elementów świata naturalnego, takich jak niebo, ziemia, góra czy woda. „W tym właśnie sensie symbol związany jest ze świętym uniwersum: symbole wkraczają do języka tylko w tej mierze, w jakiej przeświecają przez świat, w jakiej to, co należy do świata, staje się przezroczyste” (R i c o e u r, 1989: 144–145). Można rzec, iż symbole mają pozajęzykowe korzenie.

Symbol jest zatem ściśle powiązany zarówno z językiem, jak i kosmosem. „W świętym uniwersum możliwość mówienia ma swe źródło w zdolności kosmosu do znaczenia” (R i c o e u r, 1989: 145). Logika znaczenia, której prawami są reguły korespondencji – odpowiedniości między kreacją *in illo tempore* a teraźniejszym porządkiem zjawisk natury i ludzkich działań; między mikro- i makrokosmosem; między mitem i rytuałem... – ma swe źródło w samej strukturze świętego uniwersum. Ta logika korespondencji wiążąca dyskurs ze świętym uniwersum przejawia się tylko przez dyskurs: gdyby bowiem nie było mitów opowiadających o początku rzeczy lub gdyby nie było rytuałów odtwarzających ten proces, nie byłoby także sposobów przejawiania się *sacrum*. Również odpowiedniości symboliczne należące do świata realnego włączają w grę całą sferę języka. „Interpretacja symboliki nie mogłaby wejść na właściwą drogę, gdyby jej mediacje nie były uzasadnione przez bezpośrednie związki między wyglądem i znaczeniem, zachodzące w rozważanej hierofanii. Świętość natury objawia się przez to, że wyraża się symbolicznie. Objawianie leży tu u podstaw wyrażania, a nie odwrotnie” (R i c o e u r, 1989: 146). Stąd też istnieje

pewna specyficzna postać koła hermeneutycznego, jaką jest związek pomiędzy rozumieniem i wiarą: należy rozumieć, by uwierzyć, lecz trzeba wierzyć, żeby zrozumieć. „Nie jest to koło błędne, a tym bardziej nie jest ono zgubne; jest to koło ożywcze i pobudzające. Jakoż trzeba wierzyć, żeby zrozumieć; nigdy nie dotrze interpretator do tego, o czym mówi jego tekst, jeśli nie żyje w aurze badanego sensu. [...] Hermeneutyka upomina się nie o pokrewieństwo istniejące między jednym życiem a drugim, lecz o pokrewieństwo myślenia z rzeczą, o której się mówi. I w tym sensie należy wierzyć, żeby zrozumieć. A przecież tylko rozumiejąc możemy uwierzyć” (Ricoeur, 1989: 331–332).

Symbolizm jest skuteczny tylko wtedy, gdy jego struktura podlega interpretacji. „Potrzebujemy interpretacji, która w poszanowaniu ma zagadkę leżącą u źródeł symbolu, która daje się mu prowadzić i dzięki temu wynosi sens na wyższy poziom, współtworzy go z pełną odpowiedzialnością samodzielnego myślenia” (Ricoeur, 1986: 330). Funkcjonowanie każdego symbolizmu wymaga więc przynajmniej pewnego minimum hermeneutyki. „Słowem, jedynie *interpretując*, możemy ponownie *słyszeć i rozumieć*. Tylko w obrębie hermeneutyki może złożony zostać dar z sensu promieniującego z symbolu, a także zostać podjęty dzięki rozumnej inicjatywie rozszyfrowującej symbole” (Ricoeur, 1986: 331). Ricoeur ujął to w słynnej maksymie mówiącej, iż symbol daje do myślenia. „Hermeneutyka ukazuje jako koło to, co chciałoby się nazwać splotem łączącym symbol, który daje, oraz krytyka, który interpretuje” (Ricoeur, 1986: 331). Koło hermeneutyczne pozostaje nieuchronną strukturą interpretacji. „Jestem jednak przekonany, że koła hermeneutycznego nie pojmuje się właściwie, jeśli się je przedstawia, po pierwsze, jako związek kołowy między dwiema podmiotowościami, czytelnika i autora, po drugie zaś – jako projekcję podmiotowości czytelnika w samą lekturę” (Ricoeur, 1989: 266). U Ricoeura koło hermeneutyczne zostaje przemieszczone z poziomu subiektywistycznego na plan ontologiczny: koło zachodzi między moim sposobem bycia – ponad wiedzą, jaką mogę mieć o nim – i sposobem bycia odsłoniętym przez tekst w postaci „świata dzieła”. Rozumienie dzieła nie polega na tym, by znaleźć jakieś tkwiące w nim nieruchome znaczenie, odkryć kontynent sensu, lecz by zbadać możliwość bycia wskazaną przez tekst.

Interpretacja w ścisłym sensie bada aspekt znaczenia nazwany referencją, będący intencjonalnym nastawieniem ku światu oraz kierunkiem zwrotnym ku mówiącemu. Inaczej mówiąc, interpretacja zajmuje się badaniem „mocy dzieła w ustanawianiu własnego świata i puszczania w ruch koła hermeneutycznego, które ogarnia swym obrotem pojmowanie owych nowo ustanowionych światów oraz postęp w pojmowaniu siebie w ich obecności” (Ricoeur, 1989: 256). Dodam, że zdaniem Ricoeura

błędne jest przeciwstawianie „wyjaśniania” i „rozumienia”, gdyż w istocie mamy do czynienia z ich swoistą dialektyką. „Rozumienie intencji mówiącego i rozumienie znaczenia jego wypowiedzi stanowi jeden kołowy proces. Ujęcie wyjaśniania jako procesu autonomicznego wynika z uzewnętrznienia zdarzenia w znaczeniu. Uzewnętrznienie to realizuje się w pełni dzięki pismu i generatywnym kodom literackim. Tak więc rozumienie, które nakierowane jest w większym stopniu na intencjonalną jedność dyskursu, i wyjaśnianie, które zorientowane jest na analityczną strukturę tekstu, stają się biegunami rozwiniętej dychotomii” (Ricoeur, 1989: 159–160). Pojęcie interpretacji może być zatem stosowane nie tylko do szczególnych przypadków rozumienia, mianowicie do wyrażonych w piśmie ekspresji życia, lecz do całego procesu, który obejmuje wyjaśnianie i rozumienie.

Nie ma autentycznej interpretacji, która nie spełniałaby się w jakiejś formie przyswojenia czy przywłaszczenia. Dlatego Ricoeura zajmowała hermeneutyczna funkcja relacji pomiędzy dystansem i przyswojeniem, którą to opozycję usiłował przezwyciężyć poprzez problematykę tekstu, który jest modelowym przypadkiem komunikacji na dystans. „Tym samym przez tekst objawia się podstawowy rys doświadczenia ludzkiego – jego historyczność: fakt, że jest ono komunikacją obcych i na odległość” (Ricoeur, 1989: 225). Tekst jest świadectwem pozytywnej i produktywnej funkcji efektu obcości, pośród historyczności ludzkiego doświadczenia. Interpretacja kulturowych tekstów pełni przynajmniej jeszcze jedną ważką rolę. „Egzystencja *ego* nie jest nam dana bezpośrednio, lecz jedynie w sposób zapośredniczony, przez jego wytwory i akty, które wymagają interpretacji” (Ricoeur, 1989: 19). Ricoeur stawia pytanie, w jaki sposób człowiek dochodzi do rozumienia siebie na drodze rozumienia tekstów kultury i historii? Według niego, ludzkie uczestnictwo w tradycji lub tradycjach dokonuje się zawsze poprzez interpretowanie symboli, znaków, dzieł itd., w które wpisane jest i dane nam do odszyfrowania dziedzictwo przeszłości. Interpretacja jest procesem, dzięki któremu hermeneuta, odkrywając nowe sposoby bycia, uzyskuje nową zdolność poznania siebie. Interpretacja tekstów kultury jest więc drogą do samorozumienia, do rozpoznania swej własnej sytuacji egzystencjalnej. „Inaczej mówiąc, nie istnieje bezpośrednia droga samopoznania, lecz jedynie określona droga przyswajania znaków, dzieł sztuki i kultury” (Ricoeur, 1980: 43). Jako że kulturowe teksty pośredniczą w naszym rozumieniu samych siebie, trzeba iść drogą „twórczej interpretacji sensu wiernej swemu pobudzeniu, wiernej sensowi, którym symbol obdarowuje, a zarazem wiernej przysiędze składanej przez filozofa, że będzie próbował zrozumieć” (Ricoeur, 1986: 328–329).

Postawa interpretatywna, zmierzająca do rozumienia zjawisk komunikacyjnych (tekstów kultury), operuje – mniej czy bardziej świadomie – po-

jęciem prawdziwości zbliżonym do stanowiska pragmatycznego, upatrującego prawdziwość naszych przekonań w ich odniesieniu do nas samych (Chwedeńcuk, 1984: 7 *et passim*). Chciałbym podkreślić, że nie chodzi tu o uproszczone rozumienie pragmatyzmu, na przykład w wersji radykalnie naturalistycznej prezentowanej przez Rorty'ego, który interpretację pojmował jako formę deskrypcji, ocenianą jedynie w zależności od jej użyteczności i skuteczności jako środka do realizacji celu. Polemizując z dokonaniem przez Eco rozróżnieniem na „interpretację” i „użycie”, oraz uznawaniem istnienia „wewnętrznej spójności tekstu”, pisał: „Naszym zdaniem, cokolwiek z czymś robimy, zawsze tego czegoś używamy. Interpretowanie czegoś, poznawanie czegoś, docieranie do istoty czegoś i tak dalej – są to wszystko jedynie różne deskrypcje jakiegoś procesu użycia tej rzeczy. [...] Sądzę, że istnieje coś, o czym dany tekst jest naprawdę, coś, co zostanie odsłonięte dzięki rygorystycznemu zastosowaniu jakiejś metody, my, pragmatyści, uważamy za tak samo niedobry jak ideę Arystotelesa, zgodnie z którą istnieje coś, czym substancja jest w sposób prawdziwy i istotny, a nie tylko pozorny, przypadłościowy czy relacyjny. [...] Lecz sprzeciw wobec idei, że teksty naprawdę są o czymś konkretnym, to także sprzeciw wobec idei, że jakaś konkretna interpretacja może – przypuszczalnie przez uszanowanie »wewnętrznej spójności tekstu« – do tego czegoś dotrzeć. Mówiąc ogólniej, jest to sprzeciw wobec idei, że tekst może powiedzieć coś, co sam chce powiedzieć, a nie tylko dostarcza bodźców, dzięki którym czytelnik z większą lub mniejszą trudnością potrafi przekonać siebie lub innych do tego, co od samego początku miał ochotę powiedzieć na temat tego tekstu” (Rorty, 1996: 92, 101–102).

Według zrekonstruowanej przez Bohdana Chwedeńcuka – na podstawie wypowiedzi Peirce'a, Deweya i Jamesa – pragmatycznej teorii prawdy, składają się na nią trzy reguły: rygoryzmu epistemologicznego, instrumentalizmu oraz optymalnej strategii, które zostały scharakteryzowane w stylizacji formalnej i materialnej. Podsumowując swoje rozważania na ten temat, autor ujął je w formułę określającą, kiedy i tylko kiedy przekonanie jest prawdziwe: „Powiemy, że przekonanie jest prawdziwe, gdy (1) jest wytworzone wedle pewnego sposobu działania na przekonaniach (zwanego badaniem naukowym), gdy (2) wytworzone w ten sposób samo w pewien sposób działa (jest tzw. narzędziem), i gdy (3) w owym wytwarzaniu, prowadzącym do przekonań-narzędzi, powodujemy się bezwzględnie pewną regułą działania na przekonaniach (zwaną strategią optymalną)” (Chwedeńcuk, 1984: 205). Inaczej mówiąc: „(F) Przekonanie jest prawdziwe, gdy (1) jest wytworzone wedle pewnego sposobu działania na przekonaniach, a wytworzone w ten sposób (2) nas samych czyni zdolnych do działania w pewien sposób, to znaczy do skutecznego rozwiązania zadania, sprawia zaś to w każdym razie tak, że (3) samo działa – w warunkach sta-

nowiących nieusuwalne tło każdego naszego działania, to znaczy w obliczu uniwersum naszej wiedzy i naszego doświadczenia – w pewien optymalny sposób” (Chwedeńczuk, 1984: 205).

Taka formuła prowadzi do określonych konsekwencji pragmatycznej teorii prawdy. Po pierwsze, podobnie jak w przypadku klasycznego pojmowania prawdy, pragmatyczna teoria prawdy wiąże pojęcie prawdy z „faktycznością”. O ile jednak w pierwszym przypadku mamy do czynienia jedynie z warunkiem formalnym, który musi być spełniony, by sąd był prawdziwy, o tyle pragmatyczna reguła rygoryzmu epistemologicznego wiąże prawdziwość sądu z pewnymi faktami, czyli odpowiednio zorganizowanymi działaniami rzeczywistych badaczy. A czyni to w ten sposób, że występowanie owych faktów sprawia, iż sąd jest prawdziwy. „Pragmatyczna teoria prawdy, w postaci formuły F złożonej z trzech reguł, wiąże prawdziwość sądu z różnymi rodzinami faktów: z rodziną działań wytwarzających sąd, z rodziną działań, jakie sąd wyznacza i pobudza w nas, rzeczywistych podmiotach działających, wreszcie z rodziną działań, jakie sam sąd wykonuje” (Chwedeńczuk, 1984: 206). Po drugie, pragmatyczna teoria prawdy pociąga wariabilistyczne jej rozumienie. Jeżeli bowiem prawdziwość sądu zależy: (a) od należytego stosowania właściwego kodeksu postępowania, a przy tym owe kodeksy są zmienne, to zbiór sądów prawdziwych na gruncie starego kodeksu może okazać się zbiorem sądów fałszywych wedle nowego kodeksu; (b) od jego instrumentalności, tj. w pewnej mierze od naszego ustanowienia, w pewnej natomiast od układu zmieniających warunków doświadczenia, ten sam sąd raz może być prawdziwy, innym razem fałszywy; (c) od wykorzystania odpowiedniej strategii, zaś strategia ta jest na tyle nieostra, że niekiedy sąd może być prawdziwy, a kiedy indziej fałszywy. Krótko mówiąc, prawdziwość sądu zasadniczo zmienna jest, pomimo iż pragmatyści wskazują na silne okoliczności ją stabilizujące (zgodność z faktami, spójność z doświadczeniem). Po trzecie, uzależnienie prawdy od naszych potrzeb – a więc jej instrumentalizacja – wcale nie musi prowadzić do anarchizmu epistemologicznego. Nie wszystko wszakże, co się komu przydaje, jest prawdziwe. „Jesteśmy przecież pod »przymusem porządku zmysłowego i porządku idealnego«, co wyklucza ów stan anarchii. Przymus porządku zmysłowego w znacznej mierze stabilizuje nasze przekonania, sprawia bowiem, że trzymamy się doświadczenia, przymus zaś porządku idealnego narzuca pewien ład logiczny (na przykład taki, jaki ustanawia zasada sprzeczności)” (Chwedeńczuk, 1984: 207).

Sądę, że rację miał Chwedeńczuk, twierdząc, iż pragmatyczna teoria prawdy wyznacza swoisty obraz świata (tzn. zbiór zdań uznawanych za prawdziwe), różny od obrazów świata, jakie wyznaczają inne teorie prawdy. Wyżej wspomniałem, że badacz reprezentujący postawę interpreta-

tywną operuje pojęciem prawdziwości – czekającym jeszcze na swoje filozoficzne dopracowanie – zbliżonym do pragmatycznej teorii prawdy. W celu potwierdzenia tej tezy, zacytuję zdania Gadamera, kojarzące się z regułą optymalnej strategii: „Nie tylko tradycja i naturalny porządek życia tworzą jedność świata, w którym jako ludzie żyjemy – to, jak doświadczamy siebie nawzajem, tradycji historycznych, przyrodniczych danych naszego istnienia i naszego świata, tworzy prawdziwie hermeneutyczne uniwersum, w którym nie jesteśmy zamknięci jak za nieprzekraczalną barierą, lecz ku któremu się otwieramy” (G a d a m e r, 1993: 35). Gadamer wykazał, iż rozumienie jest nie tyle metodą, dzięki której poznająca świadomość zwraca się ku jakiemuś wybranemu przez siebie przedmiotowi i poznaje go poznaniem obiektywnym, ile raczej ma za przesłankę usytuowanie w obrębie procesu kształtowania się tradycji. *„Rozumienie okazało się procesem, a z filozoficznego punktu widzenia zadanie hermeneutyki polega na zapytywaniu, jakie rozumienie jakiej nauki ulega zmianie w trakcie historycznych przemian”* (G a d a m e r, 1993: 293). I o tym właśnie m.in. traktuje następny rozdział.

Premodernistyczny vs. modernistyczny ideał naukowego poznania

Pod koniec okresu antycznego – kiedy to nastąpił ten „jedyń i prawdziwy zakręt historyczny” (według określenia Alberta Camusa), jakim było przejście od starożytnych wierzeń pogańskich do chrześcijaństwa – przed ówczesnymi uczonymi stało między innymi zadanie zharmonizowania poglądów różnorodnej proveniencji. W szczególności chodziło o zaadaptowanie zachowanych elementów dorobku myśli grecko-rzymskiej do religii chrześcijańskiej. Wielka zasługa w dokonywaniu recepcji starożytnej kultury umysłowej przez chrześcijan przypada m.in. aleksandryjskiej szkole katechetów, za św. Klemensa i jego ucznia Orygenesem. Wskazywali oni, że każde poznanie jest dobre, gdyż świadczy o doskonałości umysłu, i że studiowanie filozofii oraz nauk przyrodniczych bynajmniej nie jest niezgodne z życiem chrześcijańskim (C r o m b i e, 1960: 32). Zagadnienia filozoficzne zostały przez uczonych średniowiecznych odziedziczone po starożytności klasycznej, nadano im wszakże nowe znaczenie i osadzono w typowej dla chrześcijaństwa refleksji nad człowiekiem, światem oraz boskością. Przejmując rozmaite pojęcia z tradycji biblijnej i patrystycznej, umieszczono je jednak w filozoficznych ramach zaproponowanych przez nowy światopogląd.

Bardzo ważne miejsce w dziedzictwie intelektualnym łacińskiego Zachodu zajmowały fragmenty wiedzy grecko-rzymskiej, zachowane w kompilacjach encyklopedycznych. „W okresie hellenizmu, między kryzysem pogaństwa a pojawieniem się nowych kultów, pierwszymi próbami teologicznej organizacji chrześcijaństwa, pojawiły się rejestry tradycyjnej wiedzy przyrodniczej” (E c o, 2006: 92). Jedną z takich kompilacji, które wywarły

największy wpływ, była *Historia naturalis* (70?, 77?) Gajusza Pliniusza Sekundusa zwanego Pliniuszem Starszym. *Historia naturalna*, obejmująca 37 ksiąg, odegrała trudną do przecenienia rolę, jako ogromne źródło wiadomości z różnych dziedzin wiedzy o naturze: od kosmologii, poprzez geografie, antropologię, fizjologię, zoologię, botanikę, rolnictwo, ogrodnictwo, medycynę i mineralogię, po sztuki piękne. Znalazła w niej również wyraz – charakterystyczna nie tylko dla pisarzy jego epoki, lecz w ogóle dla „pre-modernistycznego” ideału wiedzy – postawa szacunku i wiary w autorytety, niemal bezgraniczne zaufanie do wiedzy antyku. Oddziaływała ona na wiele dziedzin nauki i piśmiennictwa okresu średniowiecza i odrodzenia nie tylko bezpośrednio, lecz również poprzez „pośredników”. Dużą popularność zyskał sobie zwłaszcza kompendialny wyciąg z dzieła Pliniusza *Collectanea rerum memorabilium*, sporządzony pod koniec III wieku przez Juliusza Gajusza Solinusa, a wydawany następnie przez całe średniowiecze w licznych przeróbkach i opracowaniach pt. *Polihistor*. „Dość powiedzieć, że w Polsce było to dzieło przez całe wieki średnie w pewnej mierze surogatem pracy Pliniusza i na nim głównie opierali swe geograficzne wiadomości kronikarze polscy od Galla Anonima do Jana Długosza i Miechowity. [...] Podobne znaczenie jak Solinus w geografii miała dla udostępnienia poglądów Pliniusza w dziedzinie przyrodoznawstwa i medycyny seria drobnych traktatów lekarskich, streszczających lub wprost dosłownie przejmujących zalecenia i porady terapeutyczno-farmakologiczne *Historii naturalnej*” (Hajdukiewicz, 1961: XLVI–XLVII).

Łacińskiemu Zachodowi na przełomie starożytności i wczesnego średniowiecza przekazane zostały pewne elementy dorobku myśli greckiej i rzymskiej, także przez innych pisarzy. Wspomnieć należy m.in.: Chalcydiusza, tłumacza fragmentu dialogu Platona *Timaios* i autora swoistego komentarza doń; Makrobiusza, dzięki któremu zachował się fragment dzieła Cyserona *Rzeczpospolita*, zatytułowany *Sen Scypiona*; Nemejusza z Emezy, twórcę traktatu *O naturze ludzkiej* i innych. Trzeba też wspomnieć o Boecjuszu, autorze dzieła *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, które przez stulecia było jedną z najbardziej wpływowych książek, spośród kiedykolwiek napisanych po łacinie. Twórca tego dzieła, który żył na przełomie V/VI w. n.e., był chrześcijańskim uczonym i rzymskim arystokratą, ministrem na dworze Teodoryka, pierwszego germańskiego króla Italii. Pośądzony o knucie intryg z cesarzem bizantyjskim, utracił łaski i został pozbawiony przywilejów, następnie uwięziony, a w końcu zamordowany. W swej książce dał przede wszystkim wyraz solidarności z wzniosłą, choć pogańską przeszłością starożytnych filozofów. Z jego poglądami zgodziliby się zapewne Platon i neoplatonicy: „Człowiek dzięki rozumowi jest boskim zwierzęciem; dusza sprowadzona jest z nieba, a jej wstępowanie tam jest powrotem. W opisie stworzenia Boecjusz jest o wiele bliższy *Timaiosowi*

niż Pisma Świętego” (L e w i s, 1986: 61–62). W *Pocieszeniu...* jest niewiele chrześcijańskich partii tekstu. „Postawa Boecjusza jest postawą wrażliwego intelektualisty żyjącego w czasach głębokiego kryzysu, człowieka, który był świadkiem upadku wartości uważanych za niezastąpione. Klasyczny antyk rozpadł się na oczach tego ostatniego humanisty, skazanego na życie w barbarzyńskiej epoce, prawie całkowicie pozbawionej kultury literackiej. Boecjusz szuka oparcia w niepodważalnych wartościach, w prawach liczbowych rządzących naturą [...]” (E c o, 2006: 48). Uczni średniowieczni wnioskowali z biblijnej *Księgi Mądrości*, komentowanej przez św. Augustyna, że świat został stworzony przez Boga według – pojmowanych jak kategorie kosmologiczne – liczby, wagi i miary: „[...] aleś ty wszystko pod miarą i liczbą i wagą rozrządził” (Mdr 11, 21). Rzeczywistość jawiła się zatem jako zasadniczo uporządkowana, a więc dostępna racjonalnemu poznaniu. Boecjusz podkreślał wszakże kontrast między porządkiem, zgodnie z którym Bóg zarządza resztą natury i nieregularnością, którą dopuszcza w sprawach ludzkich:

„Twórco kolistego nieba gwiazd,
na niezmiennym siedzisz tronie,
toczysz niebieskie koło i w gwiazdy
wprowadzasz prawa i porządek.
[...]
Wszystko prowadzisz do mądrego celu,
tylko uczynków ludzi, władco,
nie chcesz wiązać zasłużoną miarą”
(B o e c j u s z, 2006: 36–37)

Wpływ Boecjusza na myśl scholastyczną był szeroki, m.in. to on przekazał średniowieczu filozofię proporcji w pierwotnej, pitagorejskiej postaci, rozwijając koncepcję stosunków proporcjonalnych w zakresie teorii muzyki, a także proporcji kosmosu.

Jeżeli chodzi o odziedziczoną po starożytnych architektonikę wszechświata, to zgodnie z systemem Ptolemeusza w jego środku umieszczono Ziemię. Wokół centralnie usytuowanej i kulistej Ziemi ułożono siedem koncentrycznych sfer planetarnych (powierzchni kul, które są przezroczyście), obejmujących jedna drugą. Do każdej z tych sfer przymocowane są kolejno „planety”: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz i Saturn. Poza sferą Saturna jest sfera gwiazd zwanych „stałymi”, bo ich położenia względem siebie są niezienne. Dalej znajduje się sfera Pierwszego Ruchu, wprawiana w obroty przez Boga, i której ruch powoduje obroty nieba gwiazdzistego, to z kolei nadaje ruch sferze Saturna itd., aż do sfery Księżyca. Każdą ze sfer niebiańskich kieruje Inteligencja. Obroty sfer niebieskich wywołują dźwięki (muzykę sfer): „Pitagoras wszakże, stosując teorię muzyczną, nazywa niekiedy »tonem« tę odległość, która dzieli Ziemię od

Księżyc; od tegoż do Merkurego ma być połowa tej odległości, jak również stąd do Wenus; od tej znów do Słońca półtora »tonu«, od Słońca do Marsa jeden »ton« (tj. tyle, ile z Ziemi na Księżyc), od Marsa do Jowisza połowa, jak również od tegoż do Saturna, a stąd półtora do Zodiaku. Te siedem »tonów« mają stanowić to, co się nazywa *dia pason harmonia*, tj. harmonią wszechświata. W niej Saturn ma się poruszać według tonacji doryckiej, Jowisz – frygijskiej, i inne podobnież [...]” (Pliniusz, 1961: 21). Ze względu na jej ciągłą jednostajność, jak i niedoskonałość naszych zmysłów, muzyki sfer nie słyszymy. Świat ponadksiężycowy jest jednak pełen prawdziwego światła, harmonii, ciepła i rozbrzmiewa muzyką.

„Zstępując jeszcze niżej, przy Lunie, czyli Księżycu, przekraczamy wielką granicę [...]; przechodzimy z eteru do powietrza, z »nieba« do »natury«, z królestwa bogów (lub aniołów) do królestwa demonów, z dziedziny konieczności do dziedziny przypadkowości, od tego, co niezniszczalne do tego, co ulega zepsuciu” (Lewis, 1986: 80). Tak jak świat niebiański cechuje się niezmienną trwałością i regularnością, tak cechą charakterystyczną świata podksiężycowego jest przede wszystkim nieustanna zmienność: narodziny, wzrost, rozmnażanie się, śmierć i rozkład. Krótko mówiąc, w świecie podksiężycowym wszystko jest mniej regularne, a dotyczy to szczególnie spraw ludzkich. To, że w świecie podksiężycowym panuje pewna przypadkowość, nie jest faktem przypadkowym. Wpływa na to Fortuna, której apologię zawarł w swym dziele Boecjusz, odciskając trwałą kształt tej postaci na wyobraźni ludzi następnych wieków. „Ni rozum ludzki temu nie przeszkodzi, że jedni górą, kiedy drudzy dołem, tak bowiem wedle uznania ich wodzi dziewczka Fortuna, która toczy kołem” – pisał Dante. Według średniowiecznej koncepcji Fortuny, większość wypadków zdarza się na skutek tego, że Fortuna obraca koło i każdemu daje szansę. „Koncepcja, że powstanie i upadek imperiów nie zależy od zasług ani też od jakiegoś »trendu« w całej ewolucji ludzkości, lecz tylko od nieodwołalnej brutalnej sprawiedliwości Fortuny, udzielającej każdemu szansy, nie przeminęła wraz ze średniowieczem” (Lewis, 1986: 99–100).

Ambicją ówczesnych uczonych było zdobycie możliwie pełnej wiedzy o sprawach boskich, ludzkich i światowych. Zajmowano się więc m.in. kosmologią, która obejmowała najogólniejsze wyobrażenia na temat wszechświata. Najkrócej rzecz ujmując, światopogląd premodernistyczny zakładał, że świat dzieli się na dwie części: elementarną i niebiańską. Strefa elementarna – czyli świat podksiężycowy, a więc przyroda w ścisłym znaczeniu – składa się z czterech pierwiastków, zwanych żywiołami lub elementami: ziemi, wody, powietrza i ognia. Diogenes Laertios pisał, że według poglądów stoików „bóg najpierw stworzył cztery elementy, tj. ogień, wodę, powietrze i ziemię. [...] Element jest tym, z czego na początku wszystko powstaje i na co się na końcu rozpada. Cztery elementy stanowią

razem bierną substancję, czyli materię” (Laertios, 1982: 31). Pogląd ten podzielał Pliniusz: „Nie należy także, moim zdaniem, mieć żadnych wątpliwości co do tego, że istnieją cztery żywioły, a mianowicie: Najwyżej znajduje się ogień; stąd owe mrugające światelka tyłu gwiazd. Następne to powietrze [...]; jest to element życiodajny i przenikający wszystko, z wszechświatem ściśle związany. Jego to siłą podtrzymywana, wraz z czwartym żywiołem, wodą, w centrum przestrzeni unosi się ziemia” (Pliniusz, 1961: 11). Zdaniem Nemezjusza z Emezy: „Elementem kosmicznym jest najmniejsza część wchodząca w strukturę ciał” (Nemezjusz z Emezy, 1982: 62). Elementy charakteryzują się czterema podstawowymi jakościami, które układają się w dwie pary opozycyjne względem siebie: gorące – zimne, wilgotne – suche. I tak: ogień jest żywiołem ciepłym i suchym; powietrze – ciepłym i wilgotnym; woda – zimnym i mokrym; ziemia – zimnym i suchym. Przy tym ciepło i zimno są jakościami czynnymi, a suchość i wilgoć – biernymi. „Ogień jest elementem gorącym, woda – elementem wilgotnym, powietrze – elementem zimnym, ziemia – elementem suchym. [...] Najwyżej znajduje się ogień, który nazywa się eterem, i w nim tworzy się najpierw sfera gwiazd stałych, niżej sfera planet, dalej idzie powietrze, jeszcze niżej woda; podstawą wszystkiego jest ziemia, będąca środkiem świata” (Laertios, 1982: 431–432). „Wedle stoików we wszechświecie istnieją dwie zasady: czynna i bierna. Zasada bierna jest to substancja bezjakościowa – materia, zasada czynna, to tkwiący w niej rozum – bóg” (Laertios, 1982: 430). Niekiedy do owych jakości dodawano jeszcze ciężar, kolor, kształt...

Platon w *Timaiosie* przedstawił pogląd, że trzy elementy – ogień, powietrze i woda – mogą przekształcać się wzajemnie jedno w drugie, natomiast ziemia takim przekształceniom nie podlega. Z kolei według Arystotelesa, poprzez wymianę składników dwóch par pierwszorzędnych cech przeciwnych, jeden element może zostać przekształcony w inny, gdyż tylko te podstawowe jakości i żadne inne prócz nich nie są w stanie przenikać rzeczy i zmieniać je na wskroś. „Mówiło się, że stara forma (na przykład zimne – wilgotne) zostaje zniszczona i powstaje nowa forma (na przykład gorące – wilgotne). Te zmiany w substancji mogą dotyczyć jednej lub dwóch cech, albo też dwa elementy jednocześnie mogą wymienić między sobą swe cechy, tworząc dwa inne elementy, jak na przykład: woda (zimne – wilgotne) + ogień (gorące – suche) = ziemia (zimne – suche) + powietrze (gorące – wilgotne)” (Crombie, 1960: 161–162). Pogląd taki, który można określić „transformacjonizmem” lub „metamorfizmem”, ma daleko idące konsekwencje ontologiczne. „Taka bowiem była mądrość Stwórcy, że zadbał, by elementy były się w stanie zamieniać zarówno jedno w drugie, jak i w ciała z tych elementów złożone, i by ciała te z powrotem na elementy dawały się rozłożyć. W ten sposób, w rezultacie procesu ustawicz-

nych przekształceń, elementy utrzymują się przy bycie” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 64). „Ów łańcuch losu porusza niebo i gwiazdy, łączy zgodnie z miarą elementy i przekształca je, wzajemnie zamieniając, a także odnawia wszystkie rzeczy zrodzone i śmiertelne [...]” (B o e c j u s z, 2006: 105). Koncepcja ta podzielana była przez część myślicieli starożytnych, średniowiecznych i renesansowych, a także nowożytnych, zaś swój specyficzny wyraz znalazła w owym „dziwnym romansie” z II wieku *Meta-morfozy, albo złoty osioł* autorstwa Apulejusza z jednej, oraz w alchemii, metafizyce transmutacji i hermetycznej filozofii przyrody z drugiej strony.

Metamorfizm miał też ważne konsekwencje logiczne. Scholastyka przejęła od Arystotelesa zasady tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, będące fundamentem logiki dwuwartościowej oraz europejskiego racjonalizmu. Myśl hellenistyczna wypracowała jednak również wyobrażenie nieprzerwanej metamorfozy, możliwości nieustannej przemiany symbolizowanej przez Hermesa. Uważano go za dawcę i opiekuna mowy, wynalazcę pisma, liczb oraz rodzaju fletu zwanego syringą, a także ćwiczeń gimnastycznych. Ludziom zsyłał marzenia senne. W ręce trzymał *kerykejon*, kaduceusz, czyli laskę herolda, oplecioną dwoma węzami. Była to oznaka jego władzy i pokoju, który wprowadzał pomiędzy zwaśnione strony. Hermes odprowadzał dusze zmarłych do Hadesu, a czasem wyprowadzał je stamtąd do świata żywych. Jako pośrednik między tymi dwoma światami władał on tajemniczą siłą utajoną w łonie ziemi, dającą życie i wiedzę. Dlatego Hermesa uważano za boga czarów i czarodziejstwa, a jego cudowna laska stała się pierwowzorem czarnoksięskiej różdżki wszystkich późniejszych magów i czarodziejów. Tego posłańca bogów nie można ogarnąć, jest on zmienny i wieloznaczny: jest ojcem sztuk, opiekunem kupców, a zarazem bogiem złodziei, jednocześnie *iuvenis et senex*. „W micie Hermesa znajdujemy pogwałcenie zasad tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka, a łańcuchy przyczynowe owijają się wokół siebie w spirale: »potem« wyprzedza »przedtem«, syn Zeusa i Mai nie zna granic przestrzennych i potrafi, pod różnymi postaciami, być jednocześnie w wielu miejscach” (E c o [i inni], 1996: 30–31). Hermetyzm w II wieku szukał prawdy, której nie znał, posiadając za to księgi. „Wyobraża sobie zatem lub ma nadzieję, że każda księga zawiera skrę prawdy i że księgi będą się wzajemnie potwierdzały. Synkretyzm ten stawia pod znakiem zapytania jedną z zasad obowiązujących w greckich modelach racjonalizmu, zasadę wyłączonego środka. Możliwe jest, aby wiele rzeczy było jednocześnie prawdziwe, nawet jeżeli wzajemnie sobie zaprzeczają. Ale jeżeli księgi mówią prawdę, a przy tym wzajemnie sobie zaprzeczają, to każde słowo może być aluzją, alegorią. Słowa mówią coś innego, niż wydają się mówić” (E c o [i inni], 1996: 31–32). Dodam, że choć scholastyka zetknęła się z tymi wyobrażeniami za pośrednictwem *Asclepiusa*, jedyne go przełożone-

go na łacinę tekstu hermetycznego, usiłowała jednak ukryć i zwalczyć pokusę wiecznych metamorfoz. Z drugiej jednak strony przez wszystkie te stulecia, kiedy w chrześcijaństwie dominował scholastyczny racjonalizm, odwołujący się m.in. do schematów rozumowania opartych na *modus ponens*, wiedza hermetyczna nie była martwa. „Przetrwała na uboczu, pośród alchemików i żydowskich kabalistów, jak również w kręgu nieśmiałego średniowiecznego neoplatonizmu” (E c o [i inni], 1996: 35).

Po tej dygresji wracam do ówczesnej kosmologii: poszczególne elementy i jakości łączą się i dzielą zgodnie z zasadami sympatii (współodczuwania) i antypatii (niechęci) oraz kierują się „przyrodzoną skłonnością”. „Elementy są nawzajem w opozycji w tym sensie, że jedne wyposażone są w jedną parę podstawowych jakości, inne w inną” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 63). Element ognia żywi antypatię do wody, a żywioł powietrza do żywiołu ziemi. Zgodnie z zasadą „miejsce dla wszystkiego i wszystko na właściwym miejscu”, poszczególne „natury” dążą do zajęcia właściwego dla siebie miejsca. Również żywioły są posegregowane według przyrodzonych miejsc: ziemia, jako najcięższa, znajduje się na dole; na niej spoczywa lżejsza woda, nad którą jest jeszcze lżejsze powietrze, a ponad nim najlżejszy ze wszystkich – ogień. Chociaż każdy element jest jednorodny z tym, czego jest elementem, to w zakresie dostrzegalnym nie występuje w stanie czystym, bez domieszki innego elementu. W praktyce wszystkie one są mniej lub bardziej zanieczyszczone i mieszane ze sobą, lecz i w tym zmieszaniu każdy z nich ujawnia swą naturę i każdy wykazuje charakterystyczne dlań dwie jakości.

Elementy – chcąc czy niechcąc – muszą się wszakże ze sobą łączyć: „Wszystkie ciała bez względu na to, czy chodzi o rośliny, czy o zwierzęta, biorą początek z zejścia się czterech elementów, i do ich prokreacji używa Natura tych elementów w ich najczystszej formie” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 65). Ażeby jednak mogło dojść do takiego połączenia różnych pierwiastków – jak zauważył Platon w *Timaiosie* – musi istnieć między nimi jakiś łącznik wiążący. Stwórca zatem zadbał o to, by przeciwieństwa wiązały się ze sobą, tworząc dla elementów będących w opozycji odpowiednie pośredniki. „Każdy element do innego poniżej usadowionego przystosował Bóg jednym jakościami, a do umiejscowionego powyżej – innymi. Na przykład woda jest zimna i mokra, i zimność jednoczy ją z leżącą poniżej niej z natury ziemią, a mokrość – z będącym w górze powietrzem. Całkiem podobnie powietrze: zjednoczone jest swą wilgotnością z będącą poniżej niego wodą, a swym gorącem – z będącym powyżej ogniem. Także ogień gorącem jednoczy się z poniżej leżącym powietrzem, a suchością – z ziemią na zasadzie nawrotu do skrajnego elementu. Nie inaczej jest z ziemią: zimnem jednoczy się ona z wodą, a suchością – już na zasadzie nawrotu – z ogniem” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982:

63–64). Ciała fizyczne powstają na skutek bardzo ścisłego zjednoczenia się elementów, dającego w efekcie coś zupełnie innego. „Do zespolenia elementów dochodzi w nich w taki sposób, że z osobna przestają one być widoczne: ani ziemi nie widać w nich jako takiej, ani wody, ani powietrza, ani ognia, lecz złożenie, z którym poczynamy mieć do czynienia, okazuje się czymś odmiennym względem swych części składowych” (Nemejusz z Emezy, 1982: 65).

Problematyka antropologii filozoficznej i spekulatywnej psychologii najobszerniej bodaj została opracowana przez cytowanego Nemejusza z Emezy, stąd jego dzieło cieszyło się znaczną popularnością u czytelników średniowiecznych i renesansowych. Ujmował on świat jako dzieło jednego Boga, w którym wszystkie rzeczy są wzajemnie ze sobą zharmonizowane i powiązane w jeden łańcuch bytów. Poszczególne gatunki stworzeń łączą się jedne z drugimi stopniowym pokrewieństwem i różnicą natury, stąd też wszelkie rzeczy nieożywione niezbyt odległe są od roślin, mających tylko zdolność odżywiania się. Z kolei rośliny nie są wcale tak bardzo odległe od zwierząt nierozumnych i czujących: „Także wówczas, gdy Stwórca przechodził od roślin do zwierząt, są podstawy, by przyjąć, że unikał przy tym skoków i nie powołał do bytu całkiem nagle jestestw obdarzonych mocą poruszania się i czucia. Posuwał się przy tym powoli i stopniowo” (Nemejusz z Emezy, 1982: 19). Zwierzęta nierozumne nie są zatem całkowicie oddzielone od istot myślących i od nich dalekie. W średniowiecznych wyobrażeniach świat, w którym wszystkie rzeczy są harmonijnie ze sobą powiązane, jest zhierarchizowany. Na czele bytu znajduje się transcendentny względem świata Bóg, który jest prawdziwym Twórcą kreującym poszczególne „natury”. Bóg nadaje każdemu konkretnemu bytowi określone miejsce w hierarchii stworzeń, właściwości oraz „zakres działania, który nie może być w żaden sposób zmieniony; człowiek jest w stanie wykorzystywać tylko możliwości dane mu przez Boga, ale nie jest zdolny zwiększyć przyznanego mu ich zakresu, nie potrafi zmienić ani własnej natury, ani natury żadnego innego bytu” (Pomian, 1968: 89).

Jeżeli chodzi o możliwości człowieka, to w modelu premodernistycznym konkurowały ze sobą dwa stanowiska, które w ekstremalnej postaci jawią się jako opozycyjne. Na gruncie pierwszego z nich człowieka pojmuje się jako byt pasywny, czyli pozbawiony jakiegokolwiek istotnego wpływu na świat i jego składniki. Wszystkie ludzkie możliwości i wszystkie realizacje są ściśle określone przez miejsce zajmowane w hierarchii natur. „Rzeczywistość jest więc człowiekowi dana w postaci ostatecznie ukształtowanej; dane mu są wszystkie realia i wszystkie możliwości, tak że nie jest on w stanie wnieść do świata czegoś prawdziwie nowego” (Pomian, 1968: 91). Aktywność człowieka uważana jest tu zatem za zjawisko czysto empiryczne, a nie za czynnik ontologiczny, mogący zmienić ar-

chitektonikę świata. Stanowisko takie jest wyrazem przekonania, wedle którego oddziaływać na świat może tylko czynnik znajdujący się na zewnątrz niego, gdyż cokolwiek jest częścią jakiejś całości, nie może w żaden sposób oddziaływać na tę całość, której jest częścią. Oddziaływać na daną całość może tylko coś, co się znajduje na zewnątrz niej. Według drugiego poglądu człowiek może w pewien sposób oddziaływać na świat, jeżeli posiada znajomość reguł sztuki, dzięki którym można wytwarzać rzeczy. „Sztuka nie jest sposobem wyrażania, lecz konstruowania, działania w celu osiągnięcia rezultatu. [...] *Artifex* wytwarza coś, co ma poprawić, uzupełnić lub udoskonalić naturę” (E c o, 2006: 143). Opanowanie zasad sztuki dostarcza umiejętności realizowania rzeczy zgodnych z naturą, ale skracać jej bieg i wyprzedzać rezultaty. Według Jana z Salisbry, „Rzeczom, które mogą być tworzone przez człowieka, sztuka ofiarowała jakby krótszą drogę niż długi proces natury [...]. Z tego powodu Grecy nazwali ją *methodon* jako krótko ujętą regułę, która pozwala uniknąć zawiłych dróg natury i wyprostować jej powikłany bieg, żeby to, co ma być wykonane, zostało zrobione łatwiej i prościej” (E c o, 2006: 145). Temu przekonaniu hołdowali alchemicy i wszelkiej maści naturaliści.

W wielkim łańcuchu bytów, jakim jest świat, człowiekowi tak czy owak przypada szczególna rola. Jest on mikrokosmosem – czyli odpowiednikiem wszechświata, makrokosmosu – gdyż stanowi przekrój bytu. „W osobie swojej łączy człowiek stworzenia śmiertelne z nieśmiertelnymi i element rozumny z bezrozumnym. Nosi w sobie odbicie wszystkiego, co jest stworzone, i stąd mówi się o nim, że jest »małym światem«” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 30). Koncepcja człowieka jako mikrokosmosu została przedstawiona przez Platona w *Timaiosie*. Pogląd, iż w człowieku jak w zwierciadle odbija się wszechświat, był bardzo istotnym momentem filozofii stoickiej, w której powiązany też został z astrologią. Według tej teorii człowiek posiada pewne cechy wspólne zarówno z bytami nieożywionymi, jak i żywymi, a także innymi istotami obdarzonymi rozumem. Podobnie jak jestestwa nieożywione ma ciało składające się z czterech elementów oraz z jakości, które łącząc się, tworzą „humory”: ciepło i wilgoć – krew; ciepło i suchość – żółć; zimno i wilgoć – flegmę; zimno i suchość – czarną żółć (melancholię). „Z humorów czarną żółć porównać można z ziemią, flegmę z wodą, krew z powietrzem, a żółć z ogniem” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 60). Proporcje, w jakich są zmieszane humory w poszczególnych ludziach, decydują o ich temperamencie: przewaga krwi daje sangwinika; przewaga żółci – choleryka; flegmy – flegmatyka; melancholii – melancholika. Człowiek doznaje tego wszystkiego, czemu elementy podlegają, a więc podatny jest na rozczłonkowanie, zmiany dotyczące jakości oraz upływnianie polegające na wypróżnianiu. Wszystko to dzieli z roślinami, a ponadto procesy żywienia się i rozmnażania. Z bezrozumnymi

zwierzętami zgadza się w tym, co powyżej zostało wyszczególnione, jak również w całym szeregu samorzutnych ruchów, a także zdolności pożądania, gniewania się, czucia i oddychania. „Wreszcie przez rozum człowiek upodabnia się do bezcielesnych rozumnych inteligencji, o ile mianowicie rozumuje, pojmuje i objaśnia wszystko” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 17). W tej koncepcji traktującej o harmonijnej i progresywnej ciągłości stworzonego świata Nemezjusz nawiązuje do poglądów stoików, a w szczególności do filozofa z I w. p.n.e. Posejdoniosa z Apamei, w wersji splatonizowanej i schrystianizowanej. Natomiast ilustrując ową naukę o świecie jako jednym wielkim organizmie, odwołuje się do przykładów zaczerpniętych z pism Arystotelesa, Galena i innych.

Oprócz ciała człowiek składa się z nieśmiertelnej i niematerialnej duszy, która posiada jakby kilka poziomów: wegetatywny (odpowiadający za karmienie, wzrost i rozmnażanie się), zmysłowy (kierujący pięcioma zmysłami „zewnątrznymi” i tyloma „wewnętrznymi”), rozumny (posługujący się dwoma władzami – rozumem i zrozumieniem). Szczególną cechą duszy rozumnej jest to, że jest stwarzana każdorazowo przez akt bezpośredniej kreacji Bożej. Bóg, powołując do istnienia człowieka, połączył sferę tego, co jest poznawalne umysłowo, ze światem zjawiskowym: „Bóg powołał do bytu zarówno świat rzeczy poznawalnych myślowo, jak i zjawiskowych, i potrzeba Mu było ogniwa wiążącego te dwa światy, by w ten sposób wszystkiemu stworzeniu zapewnić spójność” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 20). W poglądach Nemezjusza z Emezy odnaleźć można również inne antropocentryczne elementy, tak charakterystyczne dla judeochrześcijańskiego światopoglądu. Z jego rozważań wynika wniosek, że rośliny nie powstały ze względu na nie same, lecz zostały stworzone po to, by służyć za pożywienie ludziom i innym żywym istotom. Podobnie żywe, ale bezrozumne jestestwa nie zostały stworzone ze względu na nie same, lecz ze względu na człowieka: by mu służyć, dostarczać pożywienia, rozweselać, i w ogóle być użytecznymi. „Jedne stworzenia przystosowane zostały do jednych, inne do innych ludzkich potrzeb. I w gruncie rzeczy służą człowiekowi nawet te, które zdają się być bezużyteczne” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 29–30). W ostatecznej instancji cały świat podporządkowany jest zaspokajaniu potrzeb człowieka: zarówno ruchy na firmamencie niebieskim, następstwo pór roku, deszcze i inne naturalne procesy służyć mają temu, by poszczególne rodzaje jestestw utrzymywały się przy życiu i jedne drugim dostarczały pożywienia. „Tak więc cały ten cykl naturalnych zjawisk i procesów ustanowiony jest ze względu na plody ziemi, plody te zaś powołane są do bytu ze względu na żywe stworzenia i – koniec końcem – ze względu na człowieka” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 28). Krótko mówiąc, o godności ludzkiej natury świadczy to, że człowiek: „Jest jestestwem, które Bóg obdarzył tym przywilejem, że ze

względem na niego egzystuje wszystko, co egzystuje: tak stworzenia, które są obecnie, jak i te, które mają jeszcze być. To on jest tym stworzeniem, ze względu na które Bóg stał się człowiekiem i któremu przez to zgotować chciał nieśmiertelność, tak by – będąc uczyniony na obraz i podobieństwo Boże – mieszkając jako dziecko Boże z Chrystusem królował na wysokościach i panował nad wszelkimi mocami” (N e m e z j u s z z E m e z y, 1982: 30).

Na marginesie zauważę, iż stanowisko antropocentryczne, choć zapewne w chrześcijańskim światopoglądzie średniowiecznym dominowało, nie było poglądem mającym wyłączność. Z tradycji grecko-rzymskiej wywodził się raczej ambiwalentny stosunek do miejsca i roli człowieka w świecie. Pliniusz pisał: „Pierwsze miejsce słusznie należy się człowiekowi, ze względu na którego, jak się zdaje, stworzyła wszystko inne przyroda, sroga w zamian za tak wielkie swoje dobrodziejstwa, i to tak dalece, że trudno rozstrzygnąć, czy jest dla człowieka raczej dobrą matką, czy złą macochą. Przede wszystkim człowiek jest tym jedynym wśród stworzeń, którego przyroda nie odziewa z jego własnych zasobów, podczas gdy wszystkim innym przydzieliła rozmaite gotowe okrycia [...]. Tylko człowieka nagiego i na gołą ziemię rzuca w chwili jego urodzenia, na to, by zaraz krzyczał i płakał; a przecież żadne inne stworzenie nie rodzi się do płaczu, i to od razu u progu życia. [...] Poza tym wszystkie inne stworzenia zdają sobie instynktownie sprawę z tego, do czego zostały stworzone: jedne wykorzystują swą chyżość nóg, inne szybkość lotu, inne umiejętność pływania. Człowiek zaś nie umie niczego, jeżeli nie zostanie nauczony: ani mówić, ani chodzić, ani jeść. Krótko mówiąc, sam z siebie nie umie nic, jak tylko płakać. Dlatego też było wielu takich, którzy uważali, że najlepszą rzeczą jest nie urodzić się wcale albo jak najprędzej zejść z tego świata” (P l i n i u s z, 1961: 49–50). I konkludował: „Ach, jakże głupi są ci, którzy sądzą, że przy takich początkach mają prawo do uważania się za przeznaczonych do wyższych celów!” (P l i n i u s z, 1961: 50).

Chalcydusz całkowicie odrzucał antropocentryczną kosmologię *Księgi Rodzaju*, według której ciała niebieskie zostały stworzone po to, „aby świecić nad ziemią”. Sądził on, że absurdalne jest przypuszczenie, iż „błogosławione i wieczne” rzeczy powyżej Księżyca istnieją dla rzeczy zniszczalnych znajdujących się poniżej jego orbity (L e w i s, 1986: 44). W podobnym duchu pisał około półtora tysiąca lat później Michel de Montaigne: „Rozważmy przeto na tę chwilę człowieka samego [...]. Niech mi objawi, siłą swego rozumowania, na jakich podstawach zbudował te wielkie przewagi, jakie rzekomo posiada nad innymi stworzeniami?” (M o n t a i g n e, 2004: 338). Tylko na skutek zarozumiałstwa, które jest ludzką wrodzoną i pierwotną chorobą, człowiek przyrównuje się do Boga, przypisując sobie boskie przymiot. Z powodu pychy sądzi on, iż cały świat został stworzony dla jego wy-

gody. „Kto go pouczył, iż ten wspaniały ruch sklepienia niebieskiego, wiekuiste światło tych pochodni toczących się tak dumnie nad jego głową, straszliwe poruszenia tego nieskończonego morza postanowione zostały i toczą się tyle wieków dla jego dogodności i wysługi? Czy możebna jest wyobrazić sobie coś tak śmiesznego, aby to nędzne i kruche stworzenie, które nawet nie jest swoim własnym panem, wystawione na zniewagi wszystkich żywiołów i zjawisk, mieniło się panem i cesarzem świata, którego nie jest w mocy poznać ani najmniejszej części, a cóż dopiero jej rozkazywać?” (M o n t a i g n e, 2004: 338).

Tradycje myśli greckiej znalazły się w chrześcijaństwie łacińskim głównie za sprawą św. Augustyna, który pozostawał pod głębokim wpływem Platona, a także Plotyna i innych neoplatoników. Święty Augustyn był największym autorytetem zachodniego chrześcijaństwa we wczesnym średniowieczu, a ówczesni uczeni byli jakby spontanicznymi wyznawcami augustynizmu. Odnajdywali bowiem w jego dziełach te myśli, które narzucały im się wtedy, gdy podejmowali próby zrozumienia siebie, świata, poznania lub biegu dziejów... Owe myśli były tam wysłowione z olśniewającą jasnością, uzasadnione argumentami dostarczonymi przez rozum i autorytet, oraz włączone w całościowy system (P o m i a n, 1968: 60). Przypomnę, iż metafizyka augustiańska ma charakter teocentryczny: Bóg jest najwyższym, nieskończonym i niezależnym bytem oraz przyczyną wszelkiego bytu. Bóg jest też najważniejszym celem, jak również przyczyną ludzkiego poznania. Umysł najlepiej zna własne przeżycia oraz prawdy wieczne, ogólne i niezmiennne, które istnieją w Bogu, a wiedzę o których dusza uzyskuje drogą oświecenia. Bóg, świat duchowy i ludzka dusza stanowią najważniejszy przedmiot poznania, natomiast świat cielesny (doczesny, przyrodzony, materialny, który jest złożony, niestały, niszczalny) ma znaczenie jedynie jako dzieło i odbłask Boga. Stąd też przez uczonych średniowiecznych świat przyrodzony nie był uznawany za prawdziwy byt, lecz co najwyżej za odbicie świata transcendentnego (prostego, stałego, niezmiennego i niezniszczalnego), za jego obraz czy symbol. Mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy świat natury pojmuje się jako symboliczny tekst podlegający deszyfracji.

Za najbardziej bodaj charakterystyczną dla średniowiecznej kultury uchodzi właśnie symboliczno-alegoryczna wizja świata „W Średniowieczu człowiek żył w świecie zaludnionym znaczeniami, odniesieniami, ukrytymi sensami, Bożymi znakami w rzeczach i w naturze, posługującej się językiem heraldycznym, w którym lew nie był jedynie lwem, orzech tylko orzechem, a hipogryf był tak samo realny jak lew, ponieważ, podobnie jak on, egzystencjalnie był tylko błahym znakiem prawdy wyższej” (E c o, 2006: 75). Średniowiecze jest epoką, w której dominowała postawa symbolistyczna czy świadomość symboliczna, co można też uznać za kontynuację mitotwórczej działalności starożytnych, dzięki znajdowaniu nowych fi-

gur i odniesień zgodnych z etosem chrześcijańskim. Wprowadzenie owej symboliki następuje dzięki pewnej zgodności, analogii schematów, relacji istotowej. „W wizji symbolicznej natura, nawet w swoich najstraszniejszych przejawach, staje się alfabetem, za pomocą którego Stwórca mówi nam o porządku świata, o dobrach nadprzyrodzonych, o krokach, które musimy podjąć, aby orientować się w świecie i zdobyć nagrodę niebios. Swoim brakiem uporządkowania, nietrwałością i wrażeniem wrogości rzeczy mogą budzić w nas nieufność. Jednak tak naprawdę rzecz nie jest tym, czym się wydaje, tylko znakiem czegoś innego, a zatem świat może odzyskać nadzieję, ponieważ jest on wypowiedzią, którą Bóg kieruje do człowieka” (E c o, 2006: 76). Mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju sakramentalnego pojmowania przyrody, jako symbolu prawd duchowych. „W XII w. było wiele oznak, [...] że ludzie potrafili bardzo dokładnie obserwować przyrodę, ale ich obserwacje były zazwyczaj zwykłymi dodatkami w tekście jakiejś symbolicznej alegorii, która dla ich umysłów była jedynie ważna” (C r o m b i e, 1960: 33). Elementy przyrody budziły zainteresowanie głównie po to, by mogły stanowić ilustrację prawd moralnych i religijnych. Na przykład Księżyc był obrazem Kościoła, odbijającego Boskie światło; wiatr był symbolem ducha itd.

„W świecie symbolicznym wszystko jest na swoim miejscu, ponieważ wszystko znajduje swój odpowiednik, rachunki zawsze się zgadzają, harmonia sprawia, że wąż wyrażający roztropność dzięki bogactwu i polifoniczności aluzji i sygnałów może też symbolizować Szatana. Ponadto ta sama rzeczywistość nadprzyrodzona, jak na przykład Chrystus i Jego boskość, może znajdować wyraz w rozlicznych i rozmaitych stworzeniach, oznaczając za pomocą jagnięcia, gołębic, gryfa, pawia, koguta, palmy, rysia, kiści winogron swoją obecność w najróżniejszych miejscach: na niebie, w górach, wśród pól, w lesie, nad morzem” (E c o, 2006: 79). Zamiłowanie do symbolicznego interpretowania przyrody widać wyraźnie w moralizujących opowiadaniach o zwierzętach, dla których wzorem było – napisane po grecku w Syrii lub Egipcie między II a IV w. n.e. – dzieło zatytułowane *Physiologus*. „*Fizjolog* stanowił zbiór wszystkiego, co kiedykolwiek powiedziano o prawdziwych lub domniemanych zwierzętach. [...] *Fizjolog* nie ustala różnicy pomiędzy tym, co znane, i nieznanie. Wszystko jest znane, o ile świadczą o tym choćby dalekie autorytety, a zarazem wszystko jest nieznanie, ponieważ może być źródłem cudownych odkryć oraz osiłą tajemnych harmonii. *Fizjolog* zawiera własne pojęcie formy świata, nawet jeśli jest ono mgliste: wszystkie stworzenia mówią o Bogu. Dlatego też każde zwierzę ze względu na swoją formę i zachowania musi być widziane jako symbol wyższej rzeczywistości” (E c o, 2006: 92). Od niego pochodzą wszystkie średniowieczne *bestiaria*, z których dowiedzieć się można na przykład, że wieloryb oznacza szatana, bo pogrąża w odmęty

morskie lądujących na jego grzbiecie żeglarzy, tak jak diabeł pogrąża w odmęty piekielne dusze grzeszników. Również wiele informacji zamieszczonych w ówczesnych encyklopediach, zaczerpniętych było z owych bestiariuszy. „Struś stał się symbolem sprawiedliwości, ponieważ jego idealnie równe pióra przywołują ideę jedności. Raz przyjęte przez tradycję przekonanie, że pelikan karmi swoje młode, wydzierając sobie dziobem kawałki mięsa z piersi, powoduje, że stał się on symbolem Chrystusa, który oddaje swoją krew dla ludzkości, a własne ciało jako pokarm eucharystyczny. Jednorożec, pozwalający się schwytać dziewczycy, na której łonie składa głowę, staje się podwójnym symbolem chrystologicznym, jako obraz jednorodzonego Syna Bożego narodzonego z Maryi; i raz przyjąwszy postać symbolu, staje się bardziej realny od strusia i pelikana” (E c o, 2006: 77–78). Wykorzystywano także rośliny do prezentowania za ich pomocą rzeczywistości sakralnej, a w XIII wieku ta skłonność do podkreślania symbolizmu przeniosła się również na świat minerałów.

Według augustiańskiej epistemologii, podstawą poznania wszelkiej rzeczywistości cielesnej są zmysły. Najdoskonalszym spośród ludzkich zmysłów jest wzrok, stąd też wzorcem wszelkiego aktu poznawczego jest kontakt z przedmiotem fizycznym, zachodzący wtedy, gdy ów przedmiot widzimy. Tym, co widziane, nie jest obraz, ale sam przedmiot. Tak więc bezpośredni kontakt z widzianą rzeczą (zjawiskiem) jest konstytutywny dla wszelkiego możliwego poznania świata cielesnego. Dlatego Izydor z Sewilli definiował historię jako przedstawianie tego, co się samemu widziało. Przeszłość – ale także wszelka rzeczywistość fizyczna, pozostająca poza zasięgiem możliwości naszego oglądu – mogła być zatem tylko przedmiotem wiary. Na gruncie dominującego w okresie średniowiecza ideału poznania naukowego, przeszłość tak właśnie była pojmowana. Wiara na temat przeszłości opierała się na autorytecie naocznych obserwatorów oraz rozumie. Wspierając się na wierze jako autorytecie, historyk przejmował perspektywę widzenia zdarzeń, zajmowaną przez ich uczestnika. Zadaniem historyka, chcącego pisać prawdę o zjawiskach mających miejsce w przeszłości, było wierne przekazywanie informacji pochodzących od *auctores*, czyli wiarogodnych – tj. mających odpowiednie obyczaje – autorów. Jeżeli więc Marco Polo nie pisał prawdy, twierdząc, że widział na wyspach Andamańskich istoty o psich głowach, czy też mijali się z prawdą portugalscy żeglarze, opowiadając o oglądanych na wyspach Gilona ludzi z końskimi nogami, olbrzymimi wargami lub uszami, to całe odium za te kłamstwa spada na nich, a nie na tych, którzy przywoływali owe relacje.

Historyk średniowieczny – choć twierdzenie to można odnieść również do wielu uczonych piszących jeszcze w XVIII wieku i później – był kopytą, który w zasadzie biernie i wiernie rejestrował to, co widział, bądź cytował to, co opisywali inni świadkowie wydarzeń. W sprawach wątpliwych

czy też w przypadku przeciwnych poglądów poszczególnych autorów, historyk hołdujący temu ideałowi poznania nie zajmował wyraźnego stanowiska, ograniczając się do ich referowania. Bardzo chętnie opisywano wówczas przede wszystkim różne *curiosa*, czyli zjawiska osobliwe, niezwykłe, a więc odbiegające od normy i przez to niedostępne powszechnemu oglądowi. To, co stałe i zwyczajne, nie wzbudza zainteresowania, gdyż jest traktowane jako naturalne i oczywiste. O rzeczach powszechnych i banalnych pisać nie warto, bowiem „koń jaki jest, każdy widzi” (Chmielewski, 1968: 278). Historyk ówczesny był kimś zbliżonym raczej do współczesnego reportażysty lub dziennikarza, interesującego się głównie newsami. Nie był natomiast badaczem dążącym do ustalenia jakiejś prawdy „hiperobiektywnej” czy „transkulturowej”, a więc ujmowanej z perspektywy idealnego obserwatora, znajdującego się niejako poza wszelkim – historycznym, społecznym, kulturowym itp. – układem odniesienia.

Zgodnie z poglądami św. Augustyna na język, każde słowo jest znakiem złożonym z dwóch elementów: brzmienia i znaczenia. „Brzmienia nie poznajemy za pośrednictwem znaku, lecz w ten sposób, że uderza ono bezpośrednio w nasze narządy słuchowe; znaczenie natomiast poznajemy dopiero ujrzawszy rzecz, którą dany znak oznacza” (św. Augustyn, 1955: 60). A zatem znaczeniem (treścią) słowa jest rzeczywisty przedmiot, na który to słowo wskazuje. Zgodnie z tą koncepcją, sama obecność zrozumiałego słowa stanowi podstawę dla wnioskowania o istnieniu przedmiotu, którego to słowo jest nazwą: skoro słowo jest i coś znaczy, i my wiemy, co ono znaczy, to istnieje przedmiot przez nie oznaczany. Stojąc na gruncie przekonania, iż znaczenie słowa jest tożsame z jego desygnatem, wnioskuje się więc o realnym istnieniu obiektu odpowiadającego nazwie. Mamy wówczas również do czynienia z dwoma charakterystycznymi procedurami: wykorzystywaniem rozumowania przez analogię (porównywanie słowa wątpliwego z pewnym pozwalalo określić przedmiot oznaczany przez słowo wątpliwe) oraz etymologizowaniem (ustalenie pochodzenia danej nazwy ujawniało genezę jej desygnatu) (Pomian, 1968: 82 i n.). Szczególną rolę w spopularyzowaniu etymologizowania jako podstawowej metody naukowej odegrał wspomniany już św. Izydor z Sewilli. Był on autorem wielu dzieł doktrynalnych, egzegetycznych, historycznych, gramatycznych, dydaktycznych i innych. Największą sławę przyniosła mu wszakże jedna z pierwszych – po *Institutiones...* Kasjodora – encyklopedii średniowiecznych *Etymologii, czyli początków, ksiąg dwadzieścia* (612–636), obejmująca wiadomości z zakresu całej ówczesnej wiedzy. Izydor z Sewilli pisał *Etymologie...* przez około 20 lat, a na kilka lat przed śmiercią powierzył swą pracę Braulionowi z Saragossy, który dzieło zredagował.

Znany fragment *Etymologii...* – zaczynający się od zdania: „Ethimologia est origo vocabulorum cum vis nois vel verbi per interpretatione colligitur”

— zawiera wykład zastosowanej przez Izydora metody. Autor, powołując się na Arystotelesa koncepcję symbolu i poglądy Cyserona, nawiązuje do filozoficzno-gramatycznej tradycji poszukiwania znaczenia nazw rzeczy, które zostały im nadane odpowiednio do ich natury. Starożytni chętnie korzystali z tej procedury: „Świat ma kształt doskonałej kuli, jak to wynika przede wszystkim z nazwy kręgu, zgodnie mu przez ludzi nadawanej [łac. *orbis* = koło, krąg], a także ze świadectwa faktów [...]” (P l i n i u s z, 1961: 10). Jednocześnie Izydor odwołuje się do biblijnej koncepcji języka, uważając, że nazwy nie są czymś konwencjonalnym, dowolnym czy przypadkowym, lecz — będąc boskiego pochodzenia — wskazują na istotę rzeczy. Prawdę natur oraz zjawisk można zatem poznać, odwołując się do etymologii, odkrywając pierwotny sens słów, imion i nazw. Poszukiwanie etymologii jest sposobem znajdowania odpowiedzi na pytanie o genezę, utożsamianą z istotą. Święty Augustyn nierzadko wykorzystywał tę metodę, na przykład z interpretacji biblijnego imienia Boga objawionego ludziom — Jahwe — wnioskując, że Bóg jest wieczny i niezmienny, czy też jako znaczące traktując inne biblijne imiona: Kain — „posiadanie”, Henoch — „poświęcenie”, Set — „zmartwychwstanie” itd. (św. A u g u s t y n, 1977: 192–193). Podobnie św. Izydor, opisując świat, wychodzi od Słowa, które wszystko nazywa i zawiera odpowiedź na pytanie o istotę wszystkiego. „Twierdzi, że znajomość początków nazw rzeczy, czyli powodów, dla których zostały one im nadane, dorównuje znajomości nazywanych rzeczy [...]” (K r y n i c k a, 2007: 68–69).

Przekonanie o sakralnej wartości nie tylko Słowa, ale i słów (w szczególności imion oraz nazw), było jednym z podstawowych składników średniowiecznej świadomości. Na przykład według Mistrza Eckharta, formy całego stworzenia istnieją odwiecznie w umyśle Bożym, a ludzkie słowo bierze swoją moc od pierwotnego Słowa. Z kolei Jakub de Voragine w *Złotej legendzie* (ok. 1260–1270) — najpopularniejszym średniowiecznym zbiorze opowieści i rozważań przeznaczonych do czytania na poszczególne dni roku kościelnego — legendy hagiograficzne nieprzypadkowo rozpoczyna od objaśnienia znaczenia imienia danego świętego. Piszac o św. Andrzeju (łac. *Andreas*), autor stwierdza: „*Andreas* znaczy tyle co »piękny«, albo »ten, który odpowiada«, albo też »męski« od *ander*, tzn. »mężczyzna«. Inaczej *Andreas* znaczy tyle, co *antropos* »człowiek« i pochodzi od *ana* »do góry« oraz *tropos* »zwrot«, a więc oznacza kogoś, kto skierowany jest ku górze, ku niebu i wzniesiony do swego Stwórcy. Pięknym był on w swym życiu, odpowiadającym w mądrej nauce, mężnym w cierpieniu, a człowiekiem w swej chwale” (de V o r a g i n e, 1955: XL). Wyznawane przez Izydora z Sewilli poglądy na język, choć w okresie rozwiniętego średniowiecza próbowano je modyfikować (Piotr Abelard, Piotr Hiszpan i inni), trwały zatem jeszcze bardzo długo. Na marginesie warto zauważyć, iż do

koncepcji tej nawiązują m.in. przedstawiciele współczesnej filozofii dialogu. Ferdinand Ebner twierdził, że mowa jest pochodzenia boskiego i stanowi podstawę duchowego życia człowieka: „Słowo musiało przyjść na świat od Boga, bo życie samo z siebie nie byłoby w stanie znaleźć drogi do słowa tworzącego i budzącego w człowieku życie duchowe” (Ebner, 1991: 87). Według Franza Rosenzweiga, „gramatyka” mowy – będącej miejscem rzeczywistego objawienia świata – skupia się wokół imienia. Bóg zwraca się do mnie po imieniu, a będąc nazwanym, sam mogę nazywać świat (Baran, 1991: 13).

Dodam jeszcze, że o ile w premodernistycznym ideale wiedzy wielką wagę przywiązywano do słowa mówionego, o tyle ogromne wprost znaczenie miało słowo pisane. Słusznie Hipolit Delehaye zauważył, że dla ludzi średniowiecza historia była tożsama z tym, co się na dany temat opowiada, a przede wszystkim czyta w książkach (Delehaye, 1907: 67). Stąd ów przygniatający książkowy lub uczony, a także opierający się na autorytetach charakter kultury średniowiecznej. „Każdy pisarz, jeśli tylko może, opiera się na wcześniejszym pisarzu, podąża za jakimś *auctour*, najchętniej łacińskim” (Lewis, 1986: 16). Dzięki temu też mamy do czynienia z zasadniczą ciągłością, gdyż średniowieczni autorzy kopiowali nawzajem swoje teksty, nie używając cudzysłowów, między innymi dlatego, że w epoce manuskryptów – przy ich trudnej dostępności – kopiowanie było jedynym sposobem rozpowszechniania idei. „Nikt nie uważał tego za zbrodnię, często zdarzało się, że po pewnym czasie nikt już nie wiedział, kto jest autorem danego sformułowania, i ostatecznie uznawano, że jeśli myśl jest prawdziwa, to należy do wszystkich” (Eco, 2006: 10). Kultura średniowieczna posiadała oczywiście zmysł nowatorski, ale starała się go ukryć pod pozorem powtórzeń. (Inaczej niż współcześni autorzy, którzy udają nowatorów nawet wtedy, gdy powtarzają rzeczy już powiedziane). Średniowieczni twórcy troszczyli się, aby przekonać odbiorców, że jedynie powtarzają rzeczy już wcześniej powiedziane także dlatego, iż jak sądzono, dążąc do oryginalności, popełnia się grzech pychy. Każdy z twórców kolejnej encyklopedii swobodnie zapożyczał teksty od swoich poprzedników, nie uważając przy tym tego wcale za jakieś wykroczenie czy postępowanie nieetyczne, albowiem czuli się oni raczej redaktorami niż autorami, we współczesnym pojęciu. Ówcześni uczeni, a w szczególności encyklopedyści uważali się za karłów, którzy wspięli się na ramiona swoich poprzedników. Bernard Silvestris pisał około połowy XII wieku: „Jesteśmy jak karły stojące na ramionach olbrzymów i dlatego możemy widzieć więcej rzeczy i patrzeć dalej niż oni, nie dlatego jednak, że nasze spojrzenie jest ostrzejsze czy też nasza postać wyższa, ale dlatego, że możemy wznieść się wyżej dzięki ich olbrzymim postaciom” (Crombie, 1960: 46). Przykładem na to może też być napisany pod koniec IV wieku – cytowany już wyżej –

traktat Nemezjusza z Emezy, któremu również obca była ambicja występowania z jakimiś nowościami. „Zapatrzony w spuściznę minionych wieków, tym, co w spuściźnie tej było cenne, chciał podzielić się z czytelnikami swego traktatu. Stąd bywa, że to, co Nemezjusz pisze, to jakby kobierzec utkany z cudzych mądrości i przetasowanie na nowo zapożyczonego skądinąd materiału” (K e m p f i, 1982: 5–6).

W każdym bądź razie m.in. dzięki Izydorowi etymologizowanie stało się też ważnym elementem premodernistycznego ideału poznania. Chociaż bowiem odwoływanie się do źródłosłowu w celu wyjaśnienia znaczenia danego terminu stosowane było przez starożytnych uczonych, to jednak nikt przed nim nie przyznał tak wielkiego znaczenia etymologiom, nikt nie poszukiwał w formie i historii wyrazów podwójnego klucza: do zrozumienia wyrazu samego w sobie oraz poprzez nie – do zrozumienia istoty nazwanej rzeczy czy osoby. „Ponadto, nikt nie odważył się połączyć pod egidą gramatyki dziedzictwa starożytnej nauki z biblijną onomastyką i chrześcijańską egzegezą, tak jak uczynił to Izydor” (K r y n i c k a, 2007: 69–70). Encyklopedia Izydora z Sewilli była w całej średniowiecznej Europie Zachodniej dziełem najczęściej po *Biblii* przepisywanym, czytanim, przywoływanym itd., zajmując w ówczesnych bibliotekach takie miejsce, jakie we współczesnych zajmuje *Encyclopaedia Britannica* czy *Encyclopédie Larousse*. Do dziś zachowało się ponad 1000 manuskryptów *Etymologii*, co wskazuje na to, iż w średniowieczu mogło ich być około 10 000. Jego naśladowcami byli encyklopedyści następnych wieków: Beda Venerabilis, Alkuin z Yorku, Hraban Maur i inni. Jedną z najważniejszych cech charakterystycznych tych encyklopedii była „akumulująca” struktura. „Gromadziły one bezładnie informacje o zwierzętach, ziołach, kamieniach i egzotycznych krajach, nie odróżniając wiadomości wiarygodnych od legendarnych i nie podejmowały żadnej próby ścisłej systematyzacji” (E c o, 2006: 92). *Etymologie* – chociaż podzielone na owych dwadzieścia ksiąg – również nie mają jasnego kryterium podziału. „Początek zdaje się zainspirowany podziałem sztuk (gramatyka, dialektyka, retoryka, matematyka, muzyka, astronomia), ale później autor wykracza poza *trivium* i *quadrivium* i zajmuje się medycyną, rozważaniem praw i czasów, książek i instytucji kościelnych, Boga i aniołów, Kościoła, języków, stosunków pokrewieństwa, dziwnych słów, człowieka, potworów, zwierząt, części świata, budowli, pól, kamieni, metali, rolnictwa, wojny, zabaw, statków, strojów, narzędzi domowych i wiejskich” (E c o, 2006: 93). Niemniej zasługą Izydora było utrwalenie przekonania o encyklopedycznym i kumulatywnym charakterze ludzkiej wiedzy. „Akumulująca encyklopedia należy do epoki, która nie znalazła jeszcze ostatecznego obrazu świata. Dlatego też encyklopedysta zbiera, wylicza i łączy, wiedziony jedynie ciekawością i pewnego rodzaju pokorą antykwariusza. Inna forma powstanie w wyniku bardziej precyzyj-

nej, choć abstrakcyjnej i teoretycznej, hipotezy dotyczącej systemu wiedzy. Przykładem tej formy w XIII wieku jest triada *Speculum maius* Wincentego z Beauvais (*Speculum doctrinale, historiale, naturale*), uporządkowana jak *summa scholastica*” (E c o, 2006: 94).

Na progu rozwiniętego średniowiecza, w ówczesnej nauce wystąpił – nie po raz pierwszy i nie ostatni – swoisty „kryzys przedstawiania”. Wtedy to, na skutek kontaktów ze światem muzułmańskim, do zachodniego chrześcijaństwa zaczął przenikać zapoznany dorobek nauki greckiej. „Od końca XII do końca XIII w. wzrastała stopniowo liczba przekładów dokonywanych bezpośrednio z greckiego, zmniejszał się zaś odsetek przekładów dokonywanych z drugiej ręki, to jest za pośrednictwem języka arabskiego [...]. W połowie XII w. wśród dzieł, które weszły do skarbca nauki europejskiej, znalazły się: *logica nova* Arystotelesa, to jest *Analityki* i inne pisma logiczne poza znanymi tłumaczeniami Boecjusza, składającymi się na *logica vetus*, dalej Euklidesa *Elementy*, *Optyka* i *Katoptryka* oraz Herona *Pneumatyka*. Z XII w. pochodzi również łacińskie tłumaczenie dzieła *De ponderoso et levi*, napisanego rzekomo przez Euklidesa, a w każdym razie powstałego w Grecji i będącego zarówno dla islamu, jak i zachodniego chrześcijaństwa źródłem wiedzy o ciężeniu, dźwigni i wadze. W ostatnich latach tego wieku przetłumaczono główne dzieła Ptolemeusza, Galena i Hippokratesa [...], następnie Arystotelesa *Fizykę*, *De coelo* i inne *libri naturales*, a także pierwsze cztery księgi *Metafizyki*. W pierwszych latach XIII w. przetłumaczona już była całość *Metafizyki*, a około 1217 roku ukazał się jego traktat *De animalibus*, obejmujący *Historię*, *Części* i *Pochodzenie zwierząt*” (C r o m b i e, 1960: 56–57). Właśnie odkrycie pism przyrodniczych i metafizyki Arystotelesa, obok prac autorów arabskich (Awicenny, Awerroesa) i żydowskich (Majmonidesa), było najważniejszym wydarzeniem w życiu intelektualnym Europy tego okresu.

„System Arystotelesa był czymś więcej niż przyrodoznawstwem w rozumieniu XX w. Była to całkowita filozofia obejmująca wszystko, co istnieje, od »materii pierwszej« do Boga. Jednakże, właśnie na skutek swej kompletności, system Arystotelesa wywołał wiele sprzeciwów w chrześcijaństwie zachodnim, gdzie uczeni posiadali już równie bogaty system, oparty na faktach objawionych w religii chrześcijańskiej” (C r o m b i e, 1960: 77). Na początku XIII wieku poglądy przyrodnicze i metafizyczne Arystotelesa były przez władze kościelne potępiane, lecz już w połowie tego stulecia został on uznany za najważniejszego z filozofów. W poszukiwaniu sposobów wzajemnego przystosowania poglądów Filozofa i religii chrześcijańskiej można wyróżnić trzy główne drogi. Pierwsza z nich to ta wybrana przez łacińskich zwolenników Awerroesa, którzy sądząc, że rozumowa prawda filozofii Arystotelesowskiej jest niepodważalna, wyciągnęli z tego wnioski, iż teologia chrześcijańska jest irracjonalna i fałszywa. „Stanowi-

sko umiarkowane, zajmowane na przykład przez Tomasza z Akwinu, polegało na uznaniu racjonalności nauki przy jednoczesnym odrzuceniu poglądu, że Bóg może podlegać jakiegokolwiek konieczności. Krańcowe stanowisko obrońców wiary sformułowane zostało w XIV w., kiedy na przykład Wilhelm Ockham wyeliminował zagrożenie ze strony rozumu, zaprzeczając w ogóle racjonalności świata, i sprowadził jego porządek do faktycznej zależności od niezbadanej woli Boga” (Crombie, 1960: 83). Ogólnie można stwierdzić, że w średniowieczu istniały różne szkoły myślenia oparte na arystotelizmie. Natomiast do tego, iż system Arystotelesa stał się możliwy do przyjęcia dla chrześcijaństwa zachodniego, najbardziej przyczynili się Robert Grosseteste, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Szczególnie ważną rolę odegrał św. Tomasz, który odróżnił prawdy objawione, będące przedmiotem teologii, od prawd czysto rozumowych, będących przedmiotem filozofii. Uznał on tym samym, że każda z nich ma swoje własne metody i odrębny przedmiot badania, chociaż ich zakresy częściowo się pokrywają. Na ten „iloraz zbiorów prawd” składają się – według św. Tomasza – prawdy wiary możliwe do udowodnienia przez rozum ludzki. Albert Wielki i Tomasz z Akwinu rozumieli zatem, iż teologia i przyrodoznawstwo często uwzględniają ten sam przedmiot z odmiennych punktów widzenia oraz to, że pomiędzy prawdą religijną i prawdą rozumową nie ma rzeczywistej sprzeczności.

„Działalność umysłowa, która już w XII w. przejawiała się w dziedzinie filozofii i technologii, została w XIII w. spożytkowana w kierunku odkrywania i prób rozwiązywania sprzeczności istniejących w samym systemie Arystotelesa, pomiędzy Arystotelesem a innymi autorytetami, jak Ptolemeusz, Galen, Awerroes i Awicenna, a także pomiędzy różnymi autorytetami a obserwowanymi faktami” (Crombie, 1960: 87). Od liczby, wagi i miary – kategorii, zgodnie z którymi Bóg stworzył świat – pochodziły triady: rozmiar, forma i porządek; substancja, rodzaj i władza; to, co ustala, to, co godzi, to, co odróżnia itd. Jednakże terminy te nie współgrały ze sobą, dlatego w pewnym momencie swego rozwoju scholastyka odczuła potrzebę usystematyzowania owych triad pojęć. Albert Wielki nawiązywał do hylemorficznej doktryny Arystotelesa. „Forma (*morfe*) łączy się z materią (*hyle*), aby dać życie konkretnej i indywidualnej substancji. Dla Alberta tego rodzaju hylemorficzna doktryna obejmuje również triady pojęć wywodzące się z *Księgi Mądrości*. Terminy takie, jak: rozmiar, rodzaj i porządek lub liczba, waga i miara (*modus, species, ordo, numerus, pondus, mensura*), mogą być orzekane o formie” (Eco, 2006: 42). Także św. Tomasz pojmował substancję (organizm, byt, rzecz) jako konkretną syntezę materii i formy, stąd dla jego metafizyki – zakładającej ontologię esencjalistyczną – charakterystyczne jest myślenie o rzeczach w ich substancjalnej konkretności. „Złożenie formy i materii jest determinowane przez złożenie

istnienia i istoty, które jest dla tego pierwszego konstytutywne. *Quo est* nie tłumaczy *ens*; sama materia i forma nie są jeszcze niczym. Kiedy jednak forma i materia dzięki interwencji Boga zjednoczą się w jednym akcie istnienia, to wówczas dopiero dochodzi do związku między tym, co porządkuje, a porządkowanym. W tym punkcie liczy się rzeczywiście cały organizm, gdyż żyje, substancja, której właściwym aktem jest *ipsum esse* [...]. Związek formy i substancji jest tak ścisły, że nie mogą one bez siebie istnieć” (E c o, 2006: 123).

Wtedy też najbardziej wyraziście przejawia się owo namiętne umiłowanie systematyzowania, kojarzone często z postawą „scholastyczną”. Było to stanowisko uważające prawdę za raz na zawsze ustaloną i dążące tylko do jej pojęciowego ujęcia. „Niczego bardziej nie lubili ludzie średniowiecza i niczego lepiej nie robili od sortowania i porządkowania” (L e w i s, 1986: 19). Do myśli scholastycznej odnieść można słowa Bachtina, skierowane pod adresem „abstrakcyjnego obiektywizmu”, w którym abstrakcyjna systemowość dominuje nad historycznością: „Formalizm i systemowość stanowią typowe cechy wszelkiej myśli dotyczącej gotowego, by tak rzec, zatrzymanego obiektu” (C z a p l e j e w i c z, K a s p e r s k i, red., 1983: 91). Ponadto zwykle systematyzowana jest myśl cudza, gdyż twórcy nowych formacji ideologicznych nigdy nie są jednocześnie ich formalistycznymi systematyzatorami. „Do systematyzacji przystępuje epoka, która czuje się posiadaczką gotowej i otrzymanej autorytatywnej myśli” (C z a p l e j e w i c z, K a s p e r s k i, red., 1983: 91). Dążenie do stworzenia koherentnego systemu światopoglądowego – pomimo niemożności pogodzenia wszystkich sprzeczności – było kolejną ważną cechą premodernistycznego ideału wiedzy.

Arystotelesowskie pojęcie substancji będącej podłożem i racją obserwowanych zjawisk, można uznać za centralną kategorię filozoficzną, a jej określenie było od XIII wieku głównym celem badania naukowego. „W myśli europejskiej XIII wieku panowała nie tylko arystotelesowska teoria substancji i podstawowych zasad wyjaśniania naukowego, lecz również arystotelesowskie pojmowanie rzeczywistej budowy wszechświata. Kosmologia Arystotelesa opierała się na naiwnej obserwacji i zdrowym rozsądku; przyjmowała dwie podstawowe zasady: 1. że zachowanie się rzeczy jest spowodowane przez jakościowo określone formy lub »natury«, 2. że wszystkie owe »natury« zostały tak rozłożone, aby utworzyć hierarchicznie uporządkowaną całość, czyli kosmos” (C r o m b i e, 1960: 98–99). Scholastyka przejęła również od Arystotelesa zasady tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka. „Tomistyczna zasada analogii opiera się nie na nieuchwytnych, mglistych podobieństwach, lecz na kryterium metodologicznym, które pozwala na mocy możliwie jednoznacznych reguł wywieść ze skutków naturę przyczyn. Ażeby taka wypowiedź była możliwa, trzeba nie-

wzruszenie wierzyć w zasadę tożsamości i w to, że *tertium non datur*. Zasady greckiej logiki podpierają średniowieczną wiarę w to, że granice pojędy rzeczami, tak jak i ideami, mogą być wyznaczone z absolutną ścisłością. Mogą, co prawda, istnieć sprzeczne przekonania, ale celem badań filozoficznych jest osiągnięcie jednoznacznych wyników” (E c o, 2006: 184).

Scholastycznej obawie przed sprzecznością renesansowi przeciwnicy myślenia scholastycznego przeciwstawili zasadę jedności przeciwieństw. Kategoria *coincidentia oppositorum* odgrywa główną rolę w poglądach Mikołaja z Kuzy, którego dzieło sytuuje się na granicy średniowiecza i renesansu. Podważył on zasadę niesprzeczności i odrzucił dialektykę Arystotelesa, głosząc że istotą rzeczywistości jest zgodność przeciwieństw. Kuzańczyk był przeciwnikiem wiedzy racjonalistycznej, twierdząc, że prawdziwe poznanie rzeczywistości powinno opierać się na intuicji. Nawijając do poglądów Anaksagorasa oraz Plotyna, uważał, iż człowiek jest mikrosmosem odzwierciedlającym makrokosmos, czyli Boga i wszechświat. „Ma to swoje uzasadnienie w tym, że wszystko jest we wszystkim i że każda istniejąca rzecz nie jest niczym innym, jak tylko ściągnięciem (kontrakcją) boskiej całości. Bóg jest w każdym punkcie wszechświata, a każda rzecz do niego należąca mieści w sobie cały ten wszechświat” (E c o, 2006: 186). Mikołaj z Kuzy zainspirował swoimi poglądami wielu renesansowych myślicieli włoskich, a jego idee rozpowszechniły się przede wszystkim w kręgu piętnastowiecznego platonizmu florenckiego, który odkrył na nowo teksty Platónskie, czytając je prawie zawsze w duchu neoplatónskim i znajdując w nich potwierdzenie dla nowego ujęcia roli człowieka w świecie. Przy czym nie należy wyobrażać sobie przejścia od średniowiecza do renesansu jako nagłego przełomu i całkowitej zmiany paradygmatów. Odwoływano się bowiem wciąż jeszcze do poglądów Arystotelesa, chociaż już zaczęto odrzucać je w przyjętej przez scholastyków formie.

„W przeciwieństwie do ograniczonego *corpus* autorów klasycznych, uznawanego przez scholastykę, humanizm włoski odkrywa całą antyczną mądrość i stawia na miejscu interpretacji Pisma Świętego – czy może raczej obok – komentowanie wielkich myślicieli religijnych Grecji i świata orientalnego, zarówno postaci historycznych, jak autorów legendarnych, którym przypisywano dzieła powstałe później” (E c o, 2006: 192). Popularność zyskały wówczas wyobrażenia należące do szeroko zakreślonej dziedziny neoplatónskiej, hermetycznej i kabalistycznej kosmologii, stanowiąc uzasadnienie magii naturalnej. W krąg zainteresowań humanistów dostały się *Hymny orfickie* i *Przepowiednie chaldejskie*, które, mimo że były tworem hellenistycznym, uchodziły za wyraz archaicznej mądrości. Za ich pośrednictwem rozpowszechniły się rozmaite nauki orientalne. Równocześnie z nimi świat zachodni zetknął się z *Corpus Hermeticum*, szeregiem pism,

które, przynajmniej w znanej nam formie – jak już wspomniałem – według niektórych badaczy powstały prawdopodobnie nie wcześniej niż w II wieku n.e. Dodam, że według innych uczonych ów zbiór tekstów został zredagowany między III wiekiem przed narodzeniem Chrystusa, a III wiekiem po Chrystusie. W każdym bądź razie Marsylio Ficino, który przełożył także *Dialogi* Platona i *Enneady* Plotyna, podjął się na zlecenie Kosmy Medyceusza jak najszybszego przełożenia z greki na łacinę zakupionego około 1460 roku rękopisu *Corpus Hermeticum*. Przekład ten – ukończony przez Ficina w 1463 roku, a wydany w 1471 roku – wzbudził ogromne zainteresowanie hermetyzmem w całej niemal Europie. Termin „hermetyzm” odnosi się do pewnego kompleksu wierzeń, idei i praktyk przekazanych w literaturze hermetycznej, którą można podzielić na dwie kategorie: teksty należące do hermetyzmu popularnego (astrologia, magia, nauki tajemne, alchemia) i uczoną literaturę hermetyczną, w pierwszym rzędzie siedemnaście napisanych w języku greckim traktatów składających się na *Corpus Hermeticum*. „Zarówno teksty popularne, jak i pisma stanowiące uczoną literaturę hermetyczną uznane są za objawienia Hermesa Trismegistosa” (Eliade, 1994: 195). Istnieją dwie koncepcje na temat genezy hermetyzmu: według jednej pochodzi on z Grecji, według drugiej z Egiptu, gdzie Hermes Trismegistos („Trzykroć Wielki”) został utożsamiony z bogiem Thotem.

Historia hermetyzmu i alchemii jest niezwykle interesująca dla antropologów kultury czy historyków idei, badających kulturowe przejawy ludzkiej działalności intelektualnej. Nie sposób jednak tutaj szczegółowo zająć się tym zagadnieniem. Ze względu na przedmiot niniejszej pracy, skoncentruję się przede wszystkim na zarysie „geologicznego” aspektu hermetycznej filozofii przyrody, która za dogmat przyjmowała pogląd o jedności materii. W koncepcji tej nawiązywano nie tylko do starożytnej filozofii greckiej, lecz także do bardziej jeszcze archaicznych poglądów: „Dla Mezopotamczyków, podobnie jak dla innych kultur archaicznych, życie było uniwersalną cechą rzeczywistości. [...] Życie Kosmosu podlegało tym samym prawidłom co życie ludzi: znało *narodziny*, *seksualność*, w niektórych zaś wypadkach – *śmierć*. Narodziny rzeczy nieożywionych nie wyczerpywały się w akcie ich *stworzenia*. [...] raz stworzone kamienie i metale kontynuowały proces swych *narodzin*” (Eliade, 2000a: 67–68). „Substancje mineralne uczestniczyły w świętości matki-ziemi. Już bardzo wcześnie napotykamy ideę, że minerały »rosną« w brzuchu Ziemi – dokładnie tak samo jak embriony” (Eliade, 2000b: 92). Potwierdza to *Gilgamesz*, epos starożytnego Dwurzecz, najstarsze światowe dzieło literackie wielkiej miary. Tytułowy bohater, poszukując Utnapiszti, który życia wiecznego dostąpił, wędrował w podziemnym świecie, trafiając do kamiennego lasu: „Tu krwawnik rośnie, wydając owoce, cały w gronach bujnych, wdzięczny z wyglądu. Lapis

lazuli swe liście rozpostarł, też owocem obrodził, piękny z wyglądu. Tam jakby cedr pyszny wzniosł się wysoko, na gałęziach jego rośnie hematyt. Szmaragd się pleni jak morski wodorost, jak cierni i oset rozkrzewił się agat, chleb świętojański ma perły w strąkach. W sadzie kamiennym wszelakie klejnoty owoce wydają, plenią się, rosną jak trawy w stepie, jak na brzegu morskim sitowie, tak bujnie dojrzałe wiszą z gałązek” (Stiller, zrekonstruował i przeł. oraz wstępem opatrzył, 1980: 88).

„W naturze można wyróżnić trzy ważne rytmy czasowe: czas geologiczny, czas roślinny i zwierzęcy, czas ludzki. Innymi słowy, natura jest ogromnym żywym organizmem, którego wszystkie elementy – minerały, kamienie, rośliny, zwierzęta i ludzie – są rezultatem siewu, kiełkowania i narodzin. Jednakże rytmy czasowe są różne dla każdej formy życia: minerały dochodzą do dojrzałości w ciągu paru tysięcy lat, podczas gdy rośliny rosną, owocują i obumierają w kilka miesięcy. Ażeby posiadać władzę nad czasem, trzeba również kontrolować rozmaite jego rytmy, a więc móc wymieniać wzajem jego cykle” (Eliade, 2000b: 99). „Tym sposobem metalurgia przybiera charakter sztuki położniczej. Górnik i metalurg ingerują w procesy podziemnej embriologii: przyspieszają oni rośnięcie minerałów, współpracują z naturą i pomagają jej w szybszym porodzie. Krótko mówiąc, człowiek dzięki swym technikom stopniowo zastępuje czas, jego praca wyręcza Czas w działaniu. [...] Posługując się ogniem, metalurgowie przekształcają minerały-»dzieci« w metale-»dorosłych«, przy czym u podstaw tego działania leży myśl, że gdyby minerałom zostawić czas, stałyby się one w łonie ich matki, Ziemi, »czystymi« metalami. Co więcej, »prawdziwe« metale przekształciłyby się w złoto, gdyby im nie przeszkadzać i pozwolić »rosnąć« przez kilka tysięcy lat” (Eliade, 2000b: 92–93). Albowiem jedynie złoto jest dziecięciem pragnień Matki-Ziemi. „Jest ono »jej prawowitym synem, bo tylko złoto jest prawdziwym jej wytworem«. Tak więc o »szlachetności« złota stanowi to, że jest ono owocem, który osiągnął dojrzałość; inne metale są »pospolite«, gdyż niedojrzałe. Mówiąc inaczej, ostatecznym celem Natury jest doprowadzenie królestwa minerałów do doskonałości, do całkowitej »dojrzałości«. Naturalna przemiana metali w złoto wpisana jest w ich przeznaczenie, gdyż Natura dąży do doskonałości” (Eliade, 2000b: 94–95).

Formuła mówiąca o przekształcaniu metalu w złoto zawiera prastare wierzenie, iż minerały, rosnące jak żywe organizmy we wnętrznościach ziemi, człowiek może przywieść do „doskonałości” za pomocą operacji metalurgicznej. „Podobnie jak »embrion« rosnący, dojrzewający i osiągający »doskonałość« w piecu hutniczym, tak też zwyczajny metal osiąga »doskonałość« w retorcie alchemika, przekształcając się w złoto. Za obiema tymi operacjami stoi ta sama fundamentalna idea osiągania doskonałości poprzez »narodziny« (do kondycji nowej, doskonałej) i »wzrostu«. [...] »Wydo-

skonalenie» zwyczajnych metali drogą przekształcania ich w złoto – metal doskonały, solarny, królewski – bywało niekiedy operacją konkretną, niemniej przeto jej sens nie przestawał być symboliczny” (Eliade, 1994: 114–115). „Jak już widzieliśmy, pierwsi górnicy i metalurgowie uważali, że za pomocą ognia potrafią przyspieszać wzrost minerałów. Alchemicy byli ambitniejsi: chcieli »leczyć« zwykłe metale i przyspieszać ich dojrzewanie, zmieniając je w metale szlachetniejsze, a w końcu w złoto. Szli jednak dalej: ich eliksir miał jakoby leczyć i odmładzać ludzi, nieskończenie przedłużać ich życie i czynić z nich istoty nieśmiertelne. Krótko mówiąc, dla alchemików życie było epifanią czasu organicznego. Jednakże aktywna ingerencja alchemika w cykl przyrodniczy wprowadza element nowy, który można określić jako »eschatologiczny«. *Opus* alchemiczne – leczenie, przyspieszone dojrzewanie i wydoskonalenie tworów natury – objawia, by tak rzec, pewną »eschatologię naturalną«: alchemik antycypuje »cel i chwalebne jego urzeczywistnienie« przez naturę” (Eliade, 2000b: 99–100). „Ta wiara człowieka w moc *udoskonalenia* natury dzięki technikom i rytuałom »wzrostu« sięga pierwszych syntez mentalnych w historii mezopotamskiej. Doprowadzając do doskonałości naturę, człowiek miał na celu doskonałość własną. Taki jest sens wszelkiej »magii«; chodzi w niej o osiągnięcie doskonałości i autonomii, posługując się »przykładem« i »siłami« Kosmosu” (Eliade, 1994: 119). „Rzeczy nieożywione – kamienie, metale, drogie kamienie – choć narodziły się podobnie jak człowiek (nieraz nawet identycznie w sensie »położniczym«) i choć rosną jak wszystkie inne istoty, żyją znacznie dłużej od człowieka, w stopniu zatem większym i intensywniej uczestniczą w życiu sfer niebieskich płodzących je na ziemi; niosą w sobie więcej rzeczywistości [...]. Ponieważ są »żywe« i narodziły się »z macicy«, lecz umrą dopiero po bardzo długim czasie – włączają człowieka w sprzyjającą korespondencję astralną i poprzez spotęgowanie jego »rzeczywistości« zapewniają mu życie dłuższe i bardziej płodne” (Eliade, 2000a: 71).

Chociaż najstarsze znane ślady tej koncepcji tkwią w myśli mezopotamskiej, to trudno jednak jest mówić o *stricte* babilońskiej genezie tych idei, gdyż należą one do tradycji duchowych zachowanych w wielu kulturach i w pewnym stopniu mają charakter pozahistoryczny. „Jedynie ich przejawy związane są z kategoriami historii” (Eliade, 2000a: 111). A zatem jak wszystko co związane ze światopoglądem, teoria ta miała długi żywot: „Koncepcja, wedle której wszystko na świecie rządzone jest przez to samo prawo życia (miłość, płciowość), nie znikła razem z cywilizacjami mezopotamskimi, gdyż mamy tu do czynienia ze strukturami mentalnymi ewoluującymi bardzo powoli, zwłaszcza w świecie euroazjatyckim i śródziemnomorskim” (Eliade, 2000a: 80). Krótko mówiąc, alchemiczne i metalurgiczne koncepcje średniowieczne mają swe odległe początki

w świecie mezopotamskim. „Co prawda później nałożyły się na nie rozmaite interpretacje i syntezy, lecz wyobrażenie Kosmosu żywego, ziemi jako macicy, kopalni jako łona, z którego wydobywa się embriony, żył kruszczo- nośnych jako łożysk – pozostało niezmienione. Niezmieniona pozostała również idea – fundamentalna we wszystkich kulturach afroazjatyckich – że minerały są przedwcześnie urodzonymi płodami i że minerały oraz me- tale mogą dokończyć swego »wzrostu« dzięki metalurgii i alchemii, ba, na- wet osiągnąć »doskonałość«, ostateczne stadium materii, tzn. przekształcić się w Złoto. Transmutacja metali, stająca się w pewnym momencie podsta- wową ideą alchemiczną, oparta jest właśnie na wierzeniu, że *każdy metal może osiągnąć najwyższe stadium doskonałości w sferze materii, tzn. może prze- kształcić się w Złoto*” (Eliade, 2000a: 110–111). Wierzenie to było bar- dzo rozpowszechnione w licznych społeczeństwach tradycyjnych i prze- trwało w Europie Zachodniej przynajmniej do rewolucji przemysłowej (Eliade, 2000b: 93). Jeden z osiemnastowiecznych alchemików zachod- nych pisał: „Gdyby natura nie napotykała przeszkód zewnętrznych ha- mujących ją w wykonywaniu jej zamysłów, zawsze doprowadzałaby ona swe wytwory do doskonałości. [...] Dlatego wypada nam uważać narodziny metali niedoskonałych za narodziny płodów poronionych i pokracznych, rodzących się tylko dlatego, że przeszkadza się naturze w jej działaniu oraz że napotyka ona opór wiążący jej ręce i przeszkody utrudniające właściwą, zwykłą jej pracę [...]. Stąd bierze się również fakt, że jakkolwiek pragnie ona wytwarzać jeden tylko metal, zmuszona jest tworzyć ich wie- le” (Eliade, 2000b: 94).

Owe dawne idee przeszły do europejskich tradycji metalurgicznych i alchemicznych oraz przetrwały w nich aż do naszych czasów, w wierze- niach ludowych i wśród górników, a także w teoretycznej myśli zachod- niej. „Kosmos bardzo późno »umarł« w wyobraźni europejskiej. Nawet po wstrząsach wywołanych przez Renesans i po ukształtowaniu się nauk fi- zycznych intuicja Kosmosu żyjącego i obdarzonego płcią trwała nadal wśród elit europejskich” (Eliade, 2000b: 105–106). Tę tezę Eliadego po- twierdzają na przykład poglądy Basiliusa Valentinusa, który uważał, że zie- mia (jako *materia prima*) nie jest martwym ciałem, lecz że mieszka w niej duch, który jest życiem i duszą ziemi. „Wszystkie stworzenia, także mine- rały, otrzymują siłę od ducha ziemi. Duch to życie; odżywiany jest przez gwiazdy, sam daje pokarm wszystkiemu, co żyje, co zaś nosi w swym łonie. Jak matka nie narodzone dziecko, tak i ziemia karmi minerały w swym łonie duchem, którego otrzymuje z góry” (Jung, 1999: 386). Dla alchemików zatem świat był wielkim, żyjącym i rozczłonkowanym organi- zmem. Zgodnie z panwitalistyczną koncepcją, którą powszechnie przyjmo- wali zwolennicy hermetycznej filozofii przyrody, nie tylko ludzie, zwierzę- ta i rośliny, ale również góry, skały czy kamienie rosną. Potwierdzają to na

przykład trzy książki opublikowane w Krakowie w drugiej połowie XVI wieku – autorstwa: Hieronima Spiczyńskiego, Marcina Siennika i Marcina z Urzędowa – będące swoistymi herbariami, gdyż są poświęcone opisowi właściwości różnych ziół („tutecznych, postronnych i zamorskich”) (Ł a b ę c k i, 1841: 101 i n.). Charakterystyczne jest to, że do owych ziół zaliczają oni m.in. „kruszcze rozmaite” (w tym: złoto, srebro i drogie kamienie). Warto przy tym zauważyć, że w języku staropolskim „ziele” oznaczało „materię” żywą, rosnącą; stąd też była wówczas mowa nie tylko o „rodzeniu się” rozmaitych minerałów itd., ale też o ich „rośnięciu” i „dojrzewanu”.

„Podstawową zasadą *Corpus Hermeticum* – którego odkrycie przez Renesans sankcjonuje koniec myślenia scholastycznego i narodziny nowego neoplatonizmu – jest zasada podobieństwa i powszechnej sympatii” (E c o, 2006: 192). Zasada ta wyrażała się m.in. w poglądzie, że sfery niebieskie w określony sposób oddziałują na to, co znajduje się w świecie „podksiężycowym”. Wpływy poszczególnych planet są następujące: Saturn w ziemi wytwarza ołów, w ludziach usposobienie melancholiczne, w dziejach wydarzenia katastrofalne; Jowisz wytwarza w ziemi cynę, w ludziach majestatyczność, zaś w świecie pomyślność; Mars tworzy żelazo, ludziom daje charakter wojowniczy i wywołuje wojny; Słońce wytwarza złoto, ludzi obdarza mądrością i czyni szczodrymi, a powoduje wydarzenia szczęśliwe; Wenus metalem jest miedź, zaś w ludziach pobudza miłość i obdarza ich urodą, a w historii, podobnie jak Słońce, wywołuje pomyślne wydarzenia; Merkury wytwarza rtęć, czyli żywe srebro, a w ludziach analogiczny do niego charakter „merkurialny”; wreszcie metalem Księżyca jest srebro, a u ludzi wywołuje on wędrowanie (podróże, ale i „lunatykowanie”). Dodajmy, że istnieje także piąty żywioł, czyli kwintesencja, nazwany eterem; ale występuje on tylko ponad Księżycem i my, śmiertelnicy, nie znamy go doświadczalnie. „W ten sposób ukształtował się ścisły związek makrokosmosu z mikrokosmosem, który nie tylko manifestował się w działaniu przyrody, ale również w życiu człowieka. Ciepło słoneczne spowodowało powstanie życia na Ziemi, promienie Księżyca wywoływały odpływy i przyływy morza, a działanie planet przyczyniło się do powstania metali, przy czym każdy metal podlegał wpływom innej planety” (B u g a j, 1991: 162). Przyjmuje się, iż stosowane zarówno w astrologii, jak i alchemii oznaczanie metali planetami, które na Zachodzie daje się udowodnić dopiero w XV wieku, zostało zaczerpnięte z Bizancjum. Jeszcze w XVIII wieku polski encyklopedysta pisał, iż alchemicy mają swoje osobliwe terminy, jak każda sztuka i nauka, i tak: „złoto nazywają *Solem* (Słońcem), srebro *Lunam* (Księżycem), miedź *Venerem* (Wenerą), cynę *Jovem* (Jowiszem), ołów *Saturnum* (Saturnem), żywe srebro *Mercurium* (Merkuriuszem), a te imiona dane *in hoc fundamento* (na tej zasadzie), że te Minerale mają z temiż

Planetami podobieństwo w kolorze. Iako to z Słońcem ma *similitudinem* złoto, z srebrem Księżyc, z miedzią Wenus etc.” (Chmielowski, 1968: 260–261). „Wiara w związek między procesami niebiańskimi i ziemskimi, do których włączono również procesy istot żywych, doprowadziła ówczesnego człowieka do organicznego traktowania całego świata i ukażała mu podobieństwo człowieka do wszechświata. Wielki świat, makrokosmos, znalazł pełne odbicie w małym świecie, człowieku, mikrokosmosie” (Bugaj, 1991: 163).

A zatem łacińskie tłumaczenie *Corpus Hermeticum* spowodowało prawdziwe odrodzenie hermetyzmu nie tylko w Europie Zachodniej, lecz również w Polsce, gdzie wkrótce dotarło – być może dzięki zaprzyjaźnionemu z Ficinem Kallimachowi – zyskując sobie dużą popularność wśród tutejszych alchemików. Idee filozofii hermetycznej nie stanowiły jednak żadnego *novum* dla europejskich uczonych. Chrześcijański świat średniowiecznej Europy zetknął się wcześniej z alchemią i hermetyzmem dzięki kontaktom ze światem islamu, które miały miejsce w okresie wypraw krzyżowych i reconquisty. „Przekaz hermetyzmu stanowi pasjonujący rozdział historii ezoteryzmu: dokonuje się za pośrednictwem literatury syryjskiej i arabskiej, szczególnie dzięki wysiłkom Sabejczyków z Harapu w Mezopotamii, które przetrwały w islamie aż do XI wieku” (Eliade, 1994: 197). „Średniowieczna literatura alchemiczna, podobnie zresztą jak matematyczna, medyczna, astronomiczna, zaczyna się od przekładów z języka arabskiego. Dużą rolę odegrała tu przede wszystkim słynna szkoła w Toledo” (Bugaj, 1991: 141). „Uczeni zachodni zajęli się alchemią dzięki studiowaniu prac alchemików arabskich, którzy z kolei przejęli tę sztukę od Greków” (Bugaj, 1971: 11). „Arabowie, podbijając Egipt (VII w.), przejęli ocalałe po pożarze w 47 r. dobra kulturalne Biblioteki Aleksandryjskiej, gromadzące wiedzę i naukę świata starożytnego. Wiadomości dotyczące nauk przyrodniczych zawarte w rękopisach Biblioteki przedostały się następnie za ich pośrednictwem najpierw do podbitej Hiszpanii (VIII w.), później zaś do całej Europy” (Bugaj, 1991: 309). „Już od połowy XII w. alchemia rozpowszechniła się w Europie tak dalece, że spowodowała znamienny zwrot w poglądach umysłowych, a nawet w całej kulturze europejskiej” (Bugaj, 1991: 140). „Zajmując się alchemią, należy stale zdawać sobie sprawę z tego, że owa forma filozofii odgrywała w Średniowieczu ważną rolę i zrodziła bogatą literaturę, która wywierała dalekosiężny wpływ na ówczesne życie intelektualne” (Jung, 1999: 532).

Dominujący wpływ na średniowieczną teorię alchemii wywarły pisma pseudo-Gebera. „Początkowo przyjmowano pisma tego autora za łacińskie przekłady dzieł alchemika arabskiego Dżabira ibn Hajjana (720–813), nowsze badania wykazały jednak, że powstały one dopiero w XII albo XIII stuleciu, prawdopodobnie w południowych Włoszech lub Hiszpanii. Nie wie-

my nic o osobie autora [...]. Podstawą jego wszystkich rozważań jest założenie, że transmutacja metali jest możliwa i wykonalna. [...] Geber jest autorem teorii budowy ciał, zwłaszcza metali. Teoria ta obowiązująca przez całe średniowiecze zakładała, że wszystkie substancje są zbudowane z siarki i rtęci. [...] Geber uważa wszystkie rodzaje materii za zmienne mieszaniny czterech elementów: ognia, powietrza, wody i ziemi. Żywioty te tworzą dwie grupy: jedna składa się z elementów »aktywnych«, tzn. ognia i powietrza, druga zaś z »pasywnych«, a więc wody i ziemi. Połączenia te albo wzajemnie uzupełniają się, albo też są sobie całkowicie przeciwstawne. Tutaj autor kontynuuje naukę Empedoklesa i Arystotelesa oraz późniejszych alchemików-perypatetyków” (J u n g, 1999: 142 i n.). W ogóle zresztą średniowieczna teoria alchemiczna może być rozumiana jedynie na tle ścisłego związku, jaki miała ze światopoglądem późnego antyku. „Składały się na niego mądrość kapłanów egipskich, babilońskich, kult gwiazd, kosmologia irańska, wreszcie filozofia platońska, arystotelesowska, stoicka i neoplatońska” (B u g a j, 1991: 162). W alchemii średniowiecznej ukształtowały się wyraźnie dwa kierunki: praktyczno-systematyczny i mistyczno-alegoryczny, między którymi można oczywiście dostrzec różne stopnie pośrednie. „Alchemicy uważali, że za znaczeniem egzoterycznym ciał kryje się ich sens ezoteryczny oraz że należy szukać ukrytej treści i ukrytego znaczenia alchemicznego i hermetycznych pojęć” (B u g a j, 1991: 149–150). Ten symboliczny, mistyczny, ezoteryczny sens pociągał za sobą m.in. takie konsekwencje, że choć, z jednej strony, alchemia stale poruszała się na granicy herezji i była sztuką zakazaną przez Kościół, to z drugiej strony – cieszyła się również skuteczną ochroną. Zapewniała jej to właśnie niezrozumiałość stosowanej symboliki, gdyż można ją było przedstawiać jako zgoła niewinną alegorykę (J u n g, 1999: 46). Stąd też autorytetem alchemicznym XIII wieku był Albert von Boellstadt, biskup z Regensburga w Kolonii, zwany z powodu swej wielostronnej uczoności Albertem Wielkim.

Wybitnym przedstawicielem alchemii tego czasu był też Arnold de Vilanova, autor dzieła *Różany ogród filozofów*, w którym, cytując m.in. apokryficzne prace alchemiczne Arystotelesa i Platona, zamieścił teoretyczny wykład o naturze i składzie metali, powołując się na znaną teorię rtęciowo-siarkową, jednak nieco zmodyfikowaną. Najsłynniejszym alchemikiem wieków średnich był Hiszpan Rajmundus Lullus, autor wielu dzieł, z których tylko część jest autentyczna. Krótko mówiąc: już w XIII wieku alchemia była w Europie wysoko ceniona, a alchemicy cieszyli się dużym autorytetem. Zaakceptował ją Tomasz z Akwinu. W XIV wieku alchemia święciła w Europie wiele dalszych sukcesów. Szczególny rozwój tej dyscypliny można zanotować w Paryżu i jego okolicach oraz w miastach północnych Włoch, gdzie dotarła do środowisk uniwersyteckich. Już wtedy częstym

zjawiskiem było zatrudnianie alchemików na dworach książąt. Należy z całą mocą podkreślić, że ludzie średniowiecza nie traktowali alchemii jako pseudowiedzy, wprost przeciwnie, była ona dla nich jedną ze sztuk wyzwolonych, gałęzią przyrodoznawstwa. Alchemia w ujęciu hermetycznym była filozofią przyrody. „Hermetyzm był filozofią, a alchemia empirią nauki usiłującej znaleźć klucz do tajemnicy materii i zbadania związku człowieka (mikrokosmosu) z wszechświatem (makrokosmosem). Hermetyzm i alchemię należy zaliczyć do najbardziej niezwykłych fenomenów kultury i nauki starożytnej, średniowiecznej i renesansowej” (J u n g, 1999: 5–6). „Uległszy przetworzeniu pod piórem Pico della Mirandoli, Ficina i Johanna Reuchlina, czyli renesansowych neoplatoników i chrześcijańskich kabalistów, model hermetyczny stał się pożywką dla rozległych obszarów nowożytnej kultury, od magii po naukę” (E c o [i inni], 1996: 35).

„Już od epoki renesansu dawna alchemia operacyjna oraz jej późniejsze mistyczne i chrystologiczne reinterpretacje odgrywały decydującą rolę w niezwyklej kulturalnej przemianie, w wyniku której zatriumfowały nauki przyrodnicze i rewolucja przemysłowa. Nadzieja odkupienia człowieka i natury poprzez *opus* alchemiczne kontynuowała ową tęsknotę za radykalną *renovatio* [...]. Właśnie tęsknota za autentycznym »odrodzeniem duchowym«, nadzieja na zbiorową metanoję i na przeobrażenie samej nadziei inspirowały raczej ruchy millenarystyczne w średniowieczu i renesansie, teologie profetyczne, wizje mistyczne i hermetyczną gnozę. Ta właśnie nadzieja inspirowała to, co można by nazwać chemiczną reinterpretacją *opus alchimicum*” (E l i a d e, 2000b: 104). Uznano, że alchemia, nie astronomia, może dostarczyć klucza do tajemnic ziemi i nieba. „Alchemia ma sens boski. Ponieważ Stworzenie pojmowano jako proces chemiczny, zjawiska ziemskie bądź niebieskie interpretowano w kategoriach chemicznych. »Filozof-chemista« mógł poznawać sekrety ciał ziemskich i niebieskich, opierając się na relacjach makrokosmos–mikrokosmos” (E l i a d e, 2000b: 103–104). „Człowiek umożliwia łączność między sferą niebiańską a światem podksiężycowym. W XVI wieku zainteresowanie *magia naturalia* to nowy przejaw wysiłku na rzecz przybliżenia Natury i religii. Zgłębianie Natury było w rzeczywistości staraniem się o lepsze zrozumienie Boga” (E l i a d e, 1997: 169). Stąd też Ficino dążył do zjednoczenia religii i nauki. „Celem religii filozoficznej jest, wedle Ficina, odnowa człowieka. Odkupienie jest odnową, w której poprzez człowieka stworzona natura zostanie zwrócona Bogu. Dusza ludzka jest prawdziwym zwieńczeniem świata, ponieważ z jednej strony zwraca się ku temu, co boskie, z drugiej zaś – zstępuje w ciało i rządzi naturą” (E c o [i inni], 1996: 194).

Przypomnę, iż pod wpływem neoplatonizmu, wedle którego człowiek będący połączeniem duchowości i cielesności jest odpowiedzialny za świat

materialny, który ma obowiązek doprowadzić do Prajedni (Boga) – w hermetyzmie oraz alchemii postśredniowiecznej nastąpiły zmiany. „Model arystotelesowski został zastąpiony przez neoplatonicki, podkreślający rolę pośredników duchowych między człowiekiem, kosmosem i najwyższym bóstwem. To stare, powszechne przeświadczenie o współpracy alchemika z naturą nabiera odtąd sensu chrystologicznego. Alchemicy zaczęli wówczas myśleć, że podobnie jak Chrystus odkupił człowieka swoją śmiercią i zmartwychwstaniem, tak też *opus alchimicum* przyniesie odkupienie naturze” (Eliade, 2000b: 101). Dlatego alchemik interesuje się losem i dąży do zbawienia substancji materii, gdyż w materialnych bytach uwięziona jest boska dusza, która pragnie zbawienia. „Alchemik zwraca więc uwagę nie na własne zbawienie przez Łaskę Bożą, lecz na dzieło *uwolnienia Boga* z mroków materii. Ponieważ jest on tym, kto spełnia to Dzieło, zbawcze skutki tego Dzieła stają się – wtórnie – także jego udziałem; alchemik może przystąpić doń jako ten, kto potrzebuje zbawienia, ale przecież zdaje sobie sprawę, że jego odkupienie zależy od powodzenia *opus*, czyli od tego, czy uda mu się uwolnić boską duszę. W tym celu alchemik potrzebuje medytacji, postu i modlitwy; ba, potrzeba mu również pomocy Ducha Świętego jako jego *paredros*. To nie człowiek ma być zbawiony, lecz materia. Dlatego duch, który jawi się w tym akcie przemiany, nie jest »Synem Człowieczym«, lecz *filius Macrocosmi* [...]. A zatem w wyniku tej przemiany rodzi się nie Chrystus, lecz niepojęta istota materialna określana mianem »kamienia« – istota wykazująca nader paradoksalne cechy, posiadająca *corpus, anima, spiritus*, dysponująca ponadto siłami nadprzyrodzonymi” (Jung, 1999: 356).

Już alchemicy grecko-wschodni nadali nową wartość prastarym wierzeniom mówiącym o jedności materii, traktowaniu świata w kategoriach organicznych, uważaniu minerałów i metali na wzór żywych organizmów... Nowość alchemicznej perspektywy polegała na tym, iż życie materii nie jest już wyrażane w kategoriach „witalnych” hierofanii, ale uzyskuje wymiar „duchowy”. „Innymi słowy, przyjmując inicjacyjne znaczenie duchowego dramatu i cierpienia, materia przyjmuje także przeznaczenie ducha. Inicjacyjne próby, które na płaszczyźnie duchowej doprowadzają do wolności, iluminacji i nieśmiertelności, na płaszczyźnie materii prowadzą do przemiany, do kamienia filozoficznego” (Eliade, 1994: 200). „W istocie o oryginalności alchemii w porównaniu z klasyczną nauką grecką stanowi właśnie koncepcja *złożonego i dramatycznego życia materii*. Mamy powody przypuszczać, że *doświadczenie dramatycznego życia materii* stało się możliwe dzięki poznaniu grecko-orientalnych misterii. Scenariusz »cierpienia«, »śmierci« i »zmartwychwstania« materii zaświadczony jest od początków w grecko-egipskiej literaturze alchemicznej. [...] Można dodać coś więcej: to mistyczny dramat boga – jego męka, śmierć, zmartwychwstanie

– rzutuje na materię, by dokonać jej przemiany. W sumie alchemik traktuje materię tak, jak traktowano bóstwo w misteriach: substancje mineralne »cierpią«, »umierają«, »zmartwychwstają« do innego sposobu bycia, tzn. ulegają transmutacji” (Eliade, 1994: 199).

„Odpowiedniość makrokosmos–mikrokosmos była znana w Chinach, w dawnych Indiach i w Grecji, ale nową żywotność zyskała przede wszystkim u Paracelsusa i jego uczniów” (Eliade, 1997: 169). Słynny szwajcarski uczony Paracelsus (właśc. Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim) sądził, że *prima materia* stanowi *increatedum* (niestworzone); jest ona wielką tajemnicą, wypełnia wszystko oraz jest matką żywiołów i wszystkich stworzeń. „Autonomia i wieczność *prima materia* u Paracelsusa wskazują na boską naturę równej jej zasady odpowiadającej *dea mater*” (Jung, 1999: 365). Powołując się na zdania z *Biblii*, uważał, że kamień – czyli *materia prima* – nie ma początku, lecz że trwa od wieczności i trwać będzie bez końca (Jung, 1999: 367). Ważnym elementem poglądów Paracelsusa było pojęcie Archeusza – nawiązujące do *entelechii* Arystotelesa – identyfikowanego przez niego z „duchem świata” (*spiritus mundi*, *spiritus vitae*). Określa go bliżej w następujący sposób: „Jest on podobny do człowieka, budowniczego, architekta i jest siłą w czterech elementach, i czyni, iż z nasienia powstaje drzewo” (Bugaj, 1971: 290). Paracelsus pisał o wzrastaniu kamieni i ciał mineralnych, a ideę tę szeroko rozwinął m.in. najśłynniejszy polski alchemik przełomu XVI/XVII wieku – Michał Sędziwój (*vel* Michael Sendivogius). Filozoficzne poglądy tego badacza kształtowały się pod wpływem różnych kierunków filozoficznych i różnych szkół, z których szkoła Platona, Arystotelesa i neoplatoników odgrywa rolę dominującą. Zebrany materiał ujął on w system paracelsusowski, zachowując przy tym postawę twórczą i oryginalną (Bugaj, 1971: 66).

Teoria Sędziwoja składała się z części „geologicznej” i „chemicznej”. W tej pierwszej – najbardziej w kontekście dalszych rozważań interesującej – nie wyszedł on w zasadzie poza ramy ówczesnego arystotelizmu. Powstawanie minerałów i metali interpretuje Sędziwój „w taki sam sposób, jak czyni to Arystoteles, twierdząc, że minerały powstają z oparów wydobywających się z ziemi, przy czym opary »suche« powodują powstawanie siarki, a »wilgotne« – Merkuriusza. Metale stałe zaś tworzą się wskutek kombinacji obu »pierwiastków«” (Bugaj, 1971: 70). Tak pisał na ten temat sam Sędziwój: „Ziemia jest żywiołem pierwszej jakości i wielkiej godności. W tym to bowiem żywiole spoczywają trzy inne, a zwłaszcza ogień. Jest ona najdoskonalszym z żywiołów do ukrywania lub ujawniania rzeczy, które zostały jej powierzone; jest zbita i porowata; ciężka w obliczu swej małości, ale lekka w obliczu swej natury. Jest ona środkiem świata, a także ośrodkiem pozostałych żywiołów. [...] Jest ona żywicielką i macicą wszystkich zarodków i połączeń. Nie czyni ona bowiem nic poza przechowywa-

niem ich do czasu dojrzałości” (S ę d z i w ó j, 1971: 239–240). „Najpierw należy wiedzieć, że Ziemia zamyka i mieści w sobie wszystkie ciała, ich działania i cnotę, następnie, że jest ona podstawą wszystkich ciał i ulega wpływowi gwiazd niebieskich. Zostaje ona nasycona przez inne elementy i niebo i jest ośrodkiem i podstawą, jak również matką wszystkich rzeczy, z której wszystko powstaje. Jest ona po swym powstaniu oczyszczona i wysubtelniona, a umieszczona pod wolnym niebem podlega wkrótce nasyceniu cnotami, siłami i działaniami niebiańskimi, dzięki czemu wydaje z siebie samorzutnie różnorakie zarodki korzeni, ziół, minerałów i metali, w ziemi jest bowiem wielka tajemnica i w niej jest ukryty pierwotny niebiański duch Natury” (S ę d z i w ó j, 1971: 128). I w innym miejscu dodał: „Natura we wnętrzu Ziemi wytwarza z samego Merkuriusza złoto i srebro, a także inne metale stosownie do położenia miejsca albo macicy” (S ę d z i w ó j, 1971: 294). Ergo: „Ziemia jest więc schronieniem i domostwem wszystkich skarbów” (S ę d z i w ó j, 1971: 241).

Według Junga, już pod koniec XVI wieku w alchemii rozpoczął się proces rozszczepienia, za sprawą którego *physika* (to, co fizyczne) zaczęło odrywać się od *mystika* (tego, co mistyczne) i w ten sposób alchemia rozdzieliła się na, z jednej strony, przyrodoznawstwo, z drugiej – na chrześcijańsko-protestancką mistykę. „Mianem epigonów określam autorów żyjących w XVII wieku – w epoce, w której alchemia co prawda przeżyła chwile największego rozkwitu, ale zarazem w epoce, która oznaczała początek procesu rozkładu, jako że *mystica* coraz wyraźniej oddzielała się od *physica*. Z jednej strony zatem pojawia się coraz silniejszy nurt mistyczno-filozoficzny, z drugiej zaś coraz wyraźniej zaczyna się od tego nurtu odróżniać chemia jako nauka we właściwym znaczeniu tego słowa. Pojawiają się pierwsze zwiastuny epoki przyrodoznawstwa i techniki – introspektywna postawa duchowa Średniowiecza zaczyna chylić się ku upadkowi” (J u n g, 1999: 475). To samo zjawisko zauważył Eliade, czyniąc przy tym uwagi ogólniejszej natury: „Z chwilą przyznania przez wiedzę zachodnią prymatu prawom materii martwej dostęp do wielu rozmaitych *doświadczeń* został zamknięty, a cały system symboliczny stał się nieczytelny” (E l i a d e, 1993: 82–83). „Ilekcio mamy do czynienia z takimi procesami rozkładu pierwotnego sensu jakiejś techniki, możemy być pewni, że zaczynają działać inne ludzkie zdolności – zdolności świeckie. Tak jest na przykład w naszym wypadku: w miarę, jak zaciera się sens i racja bytu »operacji alchemicznej«, prowadzi ona do powstania całkiem innej postawy mentalnej; to, co przedtem działo się na płaszczyźnie mistycznej i kosmologicznej, teraz zachodzi wyłącznie w laboratorium, umysł zaś operatora, niezdolny już pojmować pierwotnego sensu eksperymentu, zaczyna *widzieć* zewnętrzny, bezpośredni aspekt procesów chemicznych. Wymagana poprzednio koncentracja, asceza, medytacja, nastawienie metafizyczne ustępują miejsca

zmysłowi obserwacji, ciekawości, wyobraźni, cierpliwości, dokładności. Krótko mówiąc – cnoty ascetyczne i metafizyczne zostają zastąpione przymiotami świeckimi; introwersja traci swój sens, nieuchronnie więc narzuca się postawa ekstrawertyczna [...]” (Eliade, 2000b: 113–114).

W XVII wieku dokonał się podział na „chemików” i „hermetyków”. „Chemia stała się jedną z dziedzin przyrodoznawstwa, ale hermetyka straciła w ten sposób oparcie w empirii i wzbiła się na takie wyżyny, że pogubiła się w tyleż nadętych, co wyzutych z treści alegoriach i spekulacjach, które były jedynie odległym echem lepszych czasów” (Jung, 1999: 263). Inaczej mówiąc: „Kiedy prawdziwa chemia oddzieliła się od poszukującego eksperymentowania i spekulacji Sztuki królewskiej, tej ostatniej pozostała tylko symbolika – opary, zdawałoby się, wyzute z wszelkiej treści i substancji. Mimo to alchemia nie straciła pewnej siły atrakcji, stale na nowo wywierającej wpływ na coraz innych ludzi” (Jung, 1999: 485). Z jednej strony, jak grzyby po deszczu zaczęły rosnąć wszelkiego rodzaju stowarzyszenia tajemne: „Mimo że coraz bardziej prześiknięty materializmem duch czasu oznaczał dla alchemii jedynie wielkie rozczarowanie i absurdalny błąd, to jednak [...] ta fascynująca dziedzina ducha nigdy nie znikła bez śladu, mimo że skryła się pod błazeńską szatą sztuki produkcji złota” (Jung, 1999: 484). Z drugiej strony, kontynuując i rozwijając nadzieje neoalchemików renesansowych i ich cel – odkupienie natury – ludzie tak różni jak Paracelsus, John Dee, Jan Komensky, Johann Valentin Andreae, Elias Askmo, Robert Fludd i Isaac Newton upatrywali w alchemii wzorzec przedsięwzięcia ambitniejszego – udoskonalenie człowieka za pomocą nowej metody naukowej. „Według nich taka metoda zintegrowałaby chrześcijaństwo ponadwyznaniowe z tradycją hermetyczną i z naukami przyrodniczymi: medycyną, astronomią i fizyką mechaniczną” (Eliade, 2000b: 111).

Wydarzenia historyczne, które miały miejsce od przełomu XV/XVI wieku, spowodowały, że w ówczesnej naukowej myśli europejskiej pojawił się znów kryzys zaufania do: autorytetów i tradycji, opartych na zmysłach wyobrażeń potocznych, a także tego, co uważano za zgodne z rozumem. Nastąpił kolejny, bardzo poważny „kryzys przedstawiania”, zakwestionowanie dotychczasowego, a jednocześnie rozpoczęcie formułowania nowego (*sensu largo* „modernistycznego”, nowożytnego) ideału nauki. W czasie powstawania wielkich systemów miała miejsce istna rewolucja naukowa, której efektem było poddanie destrukcji obrazu świata zbudowanego głównie na schrystianizowanym arystotelizmie i systemie ptolemejskim, jak również sformułowanie nowego ideału nauki. Renesansowo-nowożytny „kryzys koncepcji przedstawiania” pogłębił się zwłaszcza w kołach naukowych, na skutek załamania się wiary w niezawodność pospolitego poznania zmysłowego, której bolesny cios zadała doktryna kopernikańska. Zaprze-

czała ona bowiem najbardziej elementarnemu ludzkiemu doświadczeniu, mimo to przekonując do swej prawdziwości coraz więcej myślicieli. Stąd też krytyce wiedzy opartej wyłącznie na danych dostarczanych przez zmysły, poświęcali wiele miejsca wszyscy przedstawiciele nowej nauki i sprzymierzonej z nią filozofii.

„Krytyka poznania zmysłowego, a tę samą funkcję pełniła również krytyka tradycji, pozwalała tedy wytłumaczyć rozbieżności między wiedzą potoczną a wynikami myślenia naukowego, a zarazem umożliwiała odrzucenie owej wiedzy” (P o m i a n, 1973: 13). Od przełomu XVI/XVII wieku tacy myśliciele jak Galileusz, Kepler, Bacon, Gassendi i inni zrywają z bezkrytycznym podporządkowaniem się autorytetom i postulują zajęcie się badaniem natury. „Odrzucenie autorytetów; postulat badania natury i konstruowania teorii tłumaczących zjawiska; twierdzenie, że świat nie jest w rzeczywistości taki, jaki jawi się w postrzeżeniu zmysłowym – takie są najważniejsze założenia, wspólne wszystkim rzecznikom nowej nauki i nowej filozofii [...]” (P o m i a n, 1973: 14). Stawianie pytań naturze i interpretowanie uzyskanych odpowiedzi, dokonywane jest w języku matematyki. Stworzona zostaje mechanika matematyczna, będąca jednym z najważniejszych rysów modernistycznej rewolucji naukowej. Poszukuje się jednej zasady i usiłuje się skonstruować teorie, które opisywałyby i tłumaczyły całokształt fenomenów natury, całość wszechświata. Rozpoczęła się epoka *principiów*, którą ukoronowało ogłoszenie dzieła Newtona *Matematyczne podstawy filozofii naturalnej* (1687).

Odtąd miejsce wyjaśniania zjawisk poprzez odwoływanie się do tego, co bezpośrednio dane zmysłowo, co widzialne, czyli do doświadczenia potocznego, zajął eksperyment, za którego pośrednictwem zadawano pytania naturze. „Byłoby to niemożliwe bez zakwestionowania wiarygodności zdrowego rozsądku, dla którego ostatecznym autorytetem było właśnie doświadczenie potoczne” (A m s t e r d a m s k i, 1983: 68–69). Następuje rozdzielenie poznania, na poznanie potoczne – mające do czynienia z tym, co bezpośrednio dostrzegalne – oraz na poznanie naukowe, które sięga poza bezpośrednie dane zmysłowe i umożliwia poznanie obiektów danych tylko pośrednio. Świat jakości zmysłowych dostępnych poznaniu bezpośredniemu zastąpiony zostaje światem wielkości, kształtów i stosunków, światem poddającym się mierze. Ma wówczas miejsce rozejście się poznania naukowego (pośredniego) z uznanym za zwodnicze poznaniem potocznym (bezpośrednim); świat nauki bierze rozbrat z opartym na sensualizmie światem zdrowego rozsądku. „Zarówno ten nowy świat, jak i poznawczy doń stosunek człowieka nauka musiała ująć w nowych kategoriach zmieniających pojęcie ludzkiej racjonalności i jej kryteriów. [...] Arystotelesowa koncepcja, iż wyjaśnianie naukowe polega na sprowadzaniu tego, co nieznanne do tego, co znane, czyli dane w doświadczeniu

bezpośrednim, zastąpiona zostaje przekonaniem, że celem nauki jest wyjaśnianie tego, co znane, przez to, co nieznanne, a więc sprowadzenie tego, co bezpośrednio dane, do tego, co tylko »obserwowalne«, co stanowi ukrytą architekturę świata badanego” (A m s t e r d a m s k i, 1983: 73). Nastąpił przewrót polegający na zasadniczej zmianie podstawowych kategorii: czasu, przestrzeni, doświadczenia itd. W efekcie tego doszło do destrukcji Arystotelesowej wizji świata, której pojęciowa artykulacja nie pozwalała zastosować metody ilościowej do badań fizycznych.

We Włoszech – gdzie w XVI stuleciu rozwijała się m.in. filozofia przyrody – Bernardino Telesio, sprzeciwiając się scholastycznej tradycji, głosił, że wiedzę o naturze można uzyskać poprzez autopoznanie oraz tzw. magię naturalną, czyli świadome oddziaływanie człowieka na przyrodę, w celu odkrycia stałych związków między zjawiskami. Pod koniec życia Telesio uznał, iż filozofię należałoby tak uprawiać, żeby dostarczała ludziom nie tylko poznania wszystkiego, ale również zapewniała panowanie nad wszystkim. Anglik Francis Bacon, jako jeden z pierwszych myślicieli, próbował sformułować zasady nowej metody naukowej. „W początkach XVII stulecia twierdził, że celem nauki jest poprawa losu człowieka na ziemi i cel ten można uzyskać drogą zbierania faktów w procesie zorganizowanej obserwacji i wyprowadzania z nich teorii” (C h a l m e r s, 1997: 19). Miał więc on także utylitarystyczną koncepcję nauki, a ponadto był empirystą i prekurem tzw. dzisiaj „indukcjonizmu” (określenie Karla F. Poppera). Problematyce metody poznania poświęcone było głównie dzieło Bacona *Novum Organum* (1620). Sądził on, że aby móc tworzyć wiedzę pewną, należy najpierw oczyścić umysł ludzki z wypełniających go przesądów i błędów, które są skutkiem ulegania tzw. idiom, czyli złudzeniom umysłu odwołującym go od prawdziwego poznania rzeczy. Ich zde-maskowanie przyczynia się do oczyszczenia umysłu oraz umożliwia metodyczne użycie rozumu. Warunkiem koniecznym do tego jest uświadomienie sobie faktu istnienia owych idiom, których wyróżnił cztery rodzaje: plemienia, jaskini, rynku i teatru. Na przykład „idole plemienne” wskazują na tendencję ludzkiego umysłu do tego, by zawsze zachowywać w pamięci tylko to, co pozytywne, zaś wszelkie wrażenia negatywne zapominać (opiera się na tym np. wiara w wyrocznie). Podobnie stosunek ludzkiego umysłu do konwencji językowych jest formą zakłócenia poznania przez puste formy umowne, należące do „idiom rynku”. Po tej części „destrukcyjnej” (niszczącej, negatywnej) można przystąpić do skonstruowania pozytywnej metody badania zjawisk przyrody. Bacon był tu prekurem koncepcji tzw. indukcji eliminacyjnej, czyli teorii wnioskowania, umożliwiającej na podstawie jednostkowych obserwacji dojść do wniosku stwierdzającego istnienie związków przyczynowo-skutkowych. Wyróżniał on trzy etapy postępowania: rejestrację zjawisk, badanie istotnych

związków między cechami rzeczy oraz wnioskowanie. Celem tych zabiegów miało być ustalenie obiektywnych właściwości rzeczy, leżących u podstaw ich cech zmysłowych.

Koncepcję tę rozwinął i uszczegółowił w połowie XIX wieku John S. Mill w pracy *A System of Logic*. Według niego, każde znane w nauce prawo było odkryte za pomocą operacji myślowych, które można sprowadzić do pięciu schematów wnioskowania (kanonów, metod): kanonu jedynej zgodności, kanonu jedynej różnicy, kanonu zmian towarzyszących, kanonu reszt oraz kanonu połączonej metody zgodności i różnicy. Mill sądził, że najważniejszą z tych metod jest metoda jedynej różnicy i traktował ją jako najważniejszy instrument odkrywania związków przyczynowych. Badacze twórczości Milla zwrócili wszakże uwagę, iż jego ujęcie indukcji eliminacyjnej zawiera różne nieścisłości, niejasności, niewykonalne zalecenia i sposób sformułowania kanonów nie zawsze gwarantujący im niezawodność. Mikołaj Poletyło w haśle traktującym o indukcji eliminacyjnej Milla stwierdził: „Nieścisłością jest np. nieprzestrzeganie jednego znaczenia terminu »przyczyna«. Niewykonalne jest żądanie uwzględnienia wszystkich okoliczności towarzyszących badanemu zjawisku (w kanonie jedynej różnicy np. żąda się stwierdzenia, że w dwu przypadkach zachodzenia danego zjawiska wszystkie okoliczności z wyjątkiem jednej są te same)” (Marciszewski, red., 1970: 85). Gdyby chciało się dokonać obserwacji i opisu wszystkich faktów, trzeba by czekać do końca świata, a nawet i wtedy wszystkich dotychczasowych faktów nie można by zgromadzić, ponieważ jest ich nieskończona ilość i różnorodność.

Wybitny współczesny filozof nauki i metodolog Carl Hempel pisał: „Indukcję pojmuję się czasem jako metodę, która przez mechaniczne stosowanie reguł prowadzi od zaobserwowanych faktów do odpowiednich twierdzeń ogólnych. Gdyby tak było, reguły wnioskowania indukcyjnego stanowiłyby efektywne kanony postępowania badawczego; indukcja byłaby mechaniczną procedurą o charakterze podobnym do znanej procedury mnożenia liczb całkowitych, która w wyniku skończenie wielu z góry ustalonych i mechanicznie wykonywanych kroków prowadzi od zadanych liczb do ich iloczynu. W rzeczywistości jednak żadną tak ogólną i mechaniczną procedurą indukcji dotąd nie dysponujemy; w przeciwnym wypadku wszystkie problemy badane tak pracowicie, jak np. zagadnienie przyczyn zachorowań na raka, na pewno byłyby już rozwiązane. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest fakt, że hipotezy i teorie naukowe są zwykle sformułowane przy użyciu terminów w ogóle niewystępujących w opisie danych empirycznych, na których są one oparte i których wyjaśnieniu mają służyć. [...] Reguły indukcji w rozważanym tu ujęciu musiałyby więc stanowić mechaniczną procedurę konstruowania hipotez i teorii sformułowanych w zupełnie nowych terminach, niewystępujących w ogóle w opisie

danych empirycznych, które mają być punktem wyjścia tej procedury. Z całą pewnością nie należy oczekiwać, że taka ogólna mechaniczna procedura zostanie kiedykolwiek opracowana” (H e m p e l, 2001: 32–33). Nie istnieją zatem żadne ogólnie obowiązujące reguły indukcji, za pomocą których hipotezy i teorie można by mechanicznie wywnioskowywać z danych empirycznych. „Przejsie od danych do teorii wymaga udziału wyobraźni twórczej. Hipotezy i teorie naukowe nie są *wywodzone* z zaobserwowanych faktów, lecz wymyślane w celu ich wyjaśnienia” (H e m p e l, 2001: 35).

Nową naukę cechować miałyby m.in. obiektywizm, niezawodność, pewność, dążenie do odkrywania praw natury. „Obiektywność nauki w teorii indukcyjnej wynika z faktu, że zarówno obserwacje, jak i rozumowanie indukcyjne są same w sobie obiektywne. [...] Niezawodność nauki wynika z indukcyjnych twierdzeń na temat obserwacji i indukcji. Zdania obserwacyjne, składające się na bazę nauki, są pewne i niezawodne, ponieważ ich prawdziwość można sprawdzić bezpośrednio zmysłami. Niezawodność zdań obserwacyjnych przechodzić może na prawa i teorie, które są z nich wyprowadzane, o ile spełnione są warunki prawomocnego rozumowania indukcyjnego. Gwarantuje to zasada indukcji, która według naiwnego indukcyjisty stanowi podstawę nauki” (C h a l m e r s, 1997: 33). Według tzw. naiwnych indukcyjistów, podstawa wiedzy naukowej składa się z obserwacji zdobywanych przez nieuprzedzonego obserwatora. Ich zdaniem naukowa metoda – uważana przez nich za tożsamą z empiryczną metodą fizyki – polega na zbieraniu „faktów” za pomocą uważnej obserwacji, eksperymentu i wyprowadzaniu z tych faktów praw i teorii przy użyciu swego rodzaju logicznego postępowania. Inaczej mówiąc, według tej koncepcji całość wiedzy naukowej powstaje dzięki indukcji na bezpiecznej podstawie uzyskiwanej przez obserwację. „W miarę wzrostu ilości faktów ustalanych przez obserwację i eksperyment, oraz w miarę, jak dzięki udoskonaleniom naszych umiejętności obserwacyjnych i eksperymentatorskich fakty stają się coraz bardziej szczegółowe i subtelne, drogą ostrożnego rozumowania indukcyjnego powstają prawa i teorie o coraz większej ogólności i szerszym zakresie. Rozwój nauki ma charakter ciągły i zależy od wzrostu ilości danych obserwacyjnych” (C h a l m e r s, 1997: 26). Indukcjonizm akceptuje zatem empiryzm, czyli pogląd, że źródła ludzkiego poznania tkwią w doświadczeniu oraz że samo poznanie polega ostatecznie na doświadczalnym (przeważnie zmysłowym) kontakcie podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym.

Indukcja – a właściwie: indukcja enumeracyjna niepełna, czyli „autentyczna” indukcja – uważana jest przez indukcyjistów za podstawową zasadę nauki, a w każdym bądź razie za podstawową metodę wnioskowania w naukach empirycznych. Jest to wnioskowanie, w którym zdanie stwierdzające jakąś ogólną prawidłowość uznaje się za wniosek, na podsta-

wie uznanych już zdań jednostkowych, stwierdzających poszczególne (lecz nie wszystkie) przypadki tej prawidłowości. Inaczej mówiąc: indukcja to wnioskowanie prowadzące od przesłanek o poszczególnych przypadkach, których liczba jest ograniczona, do konkluzji, która jest ogólnym prawem lub zasadą. Jeżeli więc zaobserwowano w różnorodnych warunkach, odpowiednio dużą ilość określonych przedmiotów x i jeżeli wszystkie one posiadały daną własność y , to przyjmujemy, że wszystkie x mają własność y . Zwykło się na to przytaczać przykład „ornitologiczny”: ponieważ wszystkie widziane dotychczas kruki były czarne, zatem wszystkie kruki są czarne. Już Arystoteles wykazał, że indukcja nie jest konkluzywna: prawdziwość przesłanek nie gwarantuje prawdziwości wniosku. Możliwe jest bowiem, aby wniosek rozumowania indukcyjnego był fałszywy, a jego przesłanki prawdziwe, i aby nie dochodziło pomiędzy nimi do sprzeczności. Odnosząc to do powyższego przykładu „ornitologicznego”: „Jest to całkowicie uprawnione wnioskowanie indukcyjne. Przesłankami tego wnioskowania są zdania typu »kruk x zaobserwowany w czasie t był czarny«; zdań takich musi być duża ilość i wszystkie uznajemy za prawdziwe. Nie ma jednak żadnej logicznej gwarancji, że następny zaobserwowany kruk nie będzie różowy. Gdyby tak było, to zdanie: »Wszystkie kruki są czarne«, okazałoby się fałszywe. A zatem to wnioskowanie indukcyjne, uprawnione o tyle, że spełniało kryteria wymagane przez zasadę indukcji, prowadziłoby do fałszywego wniosku, mimo że wszystkie przesłanki tego wnioskowania są prawdziwe. Nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy twierdzeniem, że wszystkie zaobserwowane kruki okazały się czarne, i twierdzeniem, że nie wszystkie kruki są czarne” (Chalmers, 1997: 36).

Możliwość fałszywej konkluzji w połączeniu z prawdziwymi przesłankami wskazuje, iż wnioskowanie indukcyjne nie zawiera w sobie konieczności logicznej. Wiąże się to ściśle z tzw. problemem indukcji, który sformułował Dawid Hume w książce *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (1748). Stwierdził on tam, że indukcji nie można uzasadnić ani za pomocą logiki, ani za pomocą doświadczenia. Stąd też zdaniem Chalmersa: „Wnioskowania zmierzające do uzasadnienia indukcji poruszają się po błędnym kole, ponieważ posługują się one dokładnie tym samym rozumowaniem indukcyjnym, którego poprawności chcą dokazać. Rozumowania te bowiem wyglądają następująco:

Zasada indukcji okazała się skuteczna w sytuacji x_1 .

Zasada indukcji okazała się skuteczna w sytuacji x_2 , itd.

Zasada indukcji zawsze jest skuteczna.

Zdanie ogólne stwierdzające poprawność zasady indukcji jest tutaj wnioskiem z pewnej liczby zdań rejestrujących minione skuteczne zastosowanie tej zasady. A zatem rozumowanie to jest rozumowaniem indukcyjnym i nie może być użyte w celu uzasadnienia indukcji” (Chalmers,

1997: 37). Inaczej mówiąc: można dowieść, że indukcja jest niezawodna, jeżeli założymy, że jest niezawodna. „Obok błędnego koła zawartego w próbach uzasadnienia zasady indukcji, zasada ta w przytoczonym sformułowaniu posiada także inne wady. Ich źródło leży w niejasności i kwestionowalności wymogu, aby »duża ilość« obserwacji była dokonywana w »różnorodnych warunkach«” (Chalmers, 1997: 38). Konsekwencją postawienia przez Hume’a problemu indukcji była m.in. następująca alternatywa: albo wiedza jest pewna, ale wtedy dotyczy tylko idei skonstruowanych przez nasz umysł (takich jak przedmioty matematyczne), a więc ma charakter analityczny, albo dotyczy faktów realnego świata (ma charakter empiryczny, jest syntetyczna), lecz wtedy pozbawiona jest pewności. Twierdzenia nauk empirycznych mogą być bowiem prawdziwe jedynie przygodnie, a prawa i teorie naukowe są tylko mniej lub bardziej prawdopodobne. W szczególności z problemu indukcji wynika niemożność antycypowania przyszłości, gdyż argumenty empiryczne nie są w stanie dowieść, że przyszłość będzie podobna do przeszłości.

Konkluzje te – negujące możliwość uzyskania tzw. koniecznej wiedzy przyrodniczej – uchodziły za paradoksalne, albowiem istniała nauka, którą uważano za pewną i nieobalalną, a jednocześnie dotyczącą świata realnego. Tą nauką była fizyka Newtona. Rozwiązania tego paradoksu podjął się Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu* (1781), usiłując dowieść, że twierdzenia nauk matematycznych i przyrodoznawstwa są sądami syntetycznymi *a priori*. Oznacza to, iż nauka zakłada istnienie twierdzeń wywiezionych na drodze rozumowej, poszerzających naszą wiedzę i koniecznie prawdziwych. Dopiero w XX stuleciu, wraz z powstaniem fizyki relatywistycznej upadł Kantowski problem dotyczący źródła pewności wiedzy przyrodniczej. „Zrozumiano powszechnie, że nie ma pewności, że wiedza nie jest skończonym systemem, ale ciągiem następujących po sobie teorii, z których następna wypiera poprzednią, zajmując jej miejsce jako lepsze przybliżenie do rzeczywistości, nigdy jednak jako ostateczne rozwiązanie” (Marciszewski, red., 1970: 138).

Wobec problemu indukcji i zagadnień z nim związanych, indukcjoniści popadli w liczne trudności w swych staraniach, aby zbudować teorię nauki jako zbioru zdań uznawanych za prawdziwe lub prawdopodobne na podstawie danych doświadczenia, z których starali się jednak wybrnąć na różne sposoby: „Jednym z nich jest sposób sceptyczny. Uznajemy, że nauka opiera się na indukcji i przyjmujemy dowód Hume’a, że indukcji nie można uzasadnić za pomocą logiki ani doświadczenia, oraz dochodzimy do wniosku, że nauki nie można uzasadnić w racjonalny sposób. [...] Inna możliwa reakcja polega na osłabieniu indukcjonistycznego wymogu, aby cała wiedza pozalogiczna wywodziła się z doświadczenia, i na uznaniu, że zasadę indukcji można uzasadnić dzięki pewnym innym racjom. Nie jest

jednak do przyjęcia uznanie zasady indukcji lub czegoś podobnego do niej za rzecz »oczywistą«. To, co zazwyczaj uznajemy za oczywiste, zbyt mocno zależy od naszego wykształcenia, przesądów i kultury, aby mogło stanowić dobre kryterium tego, co racjonalne” (Chalmers, 1997: 42).

Trzecia możliwa reakcja na problem indukcji jest już antyindukcyjnystyczna, a więc polega na odrzuceniu przekonania, że nauka opiera się na indukcji. „Problemu indukcji można uniknąć, jeżeli da się udowodnić, że nauka nie polega na indukcji. Próbuja tego dokonać falsyfikacjoniści, zwłaszcza Karl Popper” (Chalmers, 1997: 43). Falsyfikacja to postępowanie prowadzące do wykazania, że jakieś zdanie jest fałszywe. Falsyfikacjoniści postulowali stosowanie falsyfikacji empirycznej – czyli rozstrzygnięcie o fałszywości pewnych zdań na tej podstawie, że ich negacja wynika z przyjętych zdań obserwacyjnych – jako kryterium empiryczności zdań w nauce. „Falsyfikacjonista sądzi, że obserwacja znajduje się pod kierownictwem teorii i że ją zakłada. Odrzuca przekonanie, że przy użyciu danych obserwacyjnych można udowodnić prawdziwość teorii lub określić prawdopodobieństwo, że teoria jest prawdziwa. Teorie to spekulatywne i hipotetyczne domysły, są one produktami ludzkiego umysłu dążącego do pokonania problemów, które napotykały teorie poprzednie, oraz starającego się przedstawić prawidłowy opis określonych aspektów świata. Po sformułowaniu teorii, należy je poddawać wymagającej i bezwzględnej procedurze sprawdzania przez obserwację i eksperymenty. Teorie, które nie poddają próbom obserwacji i eksperymentów, należy odrzucić i zastąpić innymi spekulatywnymi domysłami” (Chalmers, 1997: 62).

Jest jeszcze reakcja czwarta, głosząca, iż przede wszystkim nauki humanistyczne, ale także nauki przyrodnicze nie opierają się na indukcji, lecz głównie na tzw. redukcji. Otóż, według Jana Łukasiewicza, wszystkie procesy dowodzenia można bowiem podzielić na dwie klasy, mianowicie na dedukcję i redukcję. „Zakłada się, że we wszystkich dowodach przesłanki mogą być tak przekształcone, że jedna jest zdaniem warunkowym (»Jeżeli A, to B«), druga zaś jest równokształtna bądź z poprzednikiem, bądź z następnikiem tego zdania. [...] Oba wypadki można przedstawić następująco:

(1) jeżeli A, to B
A
więc B

(2) jeżeli A, to B
B
więc A

Wnioskowanie według pierwszego schematu nazywa się u Łukasiewicza *dedukcją*, według drugiego *redukcją*” (Bocheński, 1992: 78). Właściwa dla dedukcji reguła wnioskowania – nazywana *modus ponendo ponens* lub *modus ponens* – jest absolutnie niezawodna, co oznacza, że jeżeli przesłanki są prawdziwe, to prawdziwy jest też wniosek wyprowadzony na podstawie tej reguły. „W przeciwieństwie do tego reguła wnioskowania sto-

sowana w redukcji może wydawać się podejrzana, gdyż, jak wiadomo, wnioskowanie z następnika o poprzedniku jakiegoś zdania warunkowego nie jest w logice niezawodne. A jednak odpowiadająca mu reguła jest bardzo często stosowana zarówno w życiu codziennym, jak też szczególnie w naukach” (B o c h e ń s k i, 1992: 78). Według Łukasiewicza, tak zwana indukcja jest szczególnym przypadkiem redukcji. „Pojęcie redukcji pozwala połączyć wiele nauk, z punktu widzenia ich metody w jedną klasę. Przede wszystkim należą tutaj nauki indukcyjne. Tak zwane empiryczne nauki przyrodnicze stanowią ważną, chociaż nie jedyną, klasę nauk indukcyjnych. [...] Inną klasę tworzą tzw. nauki historyczne. Bez pojęcia redukcji nie można byłoby ich właściwie nigdzie zaklasyfikować: nie są one na pewno dedukcyjne, indukcyjne również nie, gdyż nie formułuje się w nich ogólnych hipotez i teorii. Zagadka rozwiąże się, jeżeli zwrócimy uwagę, że używają one redukcji nie-indukcyjnego typu” (B o c h e ń s k i, 1992: 105–106).

Naiwny indukcjonizm krytykowano również za przyjmowane na jego gruncie założenia co do statusu i roli samej obserwacji. Claude Bernard – lekarz i biolog francuski – opublikował w drugiej połowie XIX wieku książkę *Wstęp do medycyny eksperymentalnej*, w której dokonał m.in. podsumowania praktyczno-badawczego rozwoju metod empirycznych i świadomości metodologicznej. Twierdził on, że podczas dokonywania obserwacji badacz jest bierny i rejestruje faktyczne stany rzeczy, czyli to, co mu natura dyktuje. Nie kieruje się on przy tym żadną ideą wyjściową, którą należy sprawdzać, ani też nadzieją na ideę docelową, którą chce się zaobserwowanym faktem sprowokować. Dopiero po dobrym zaobserwowaniu zjawiska i stwierdzeniu faktu, pojawia się idea oraz eksperymentator, który owo zjawisko interpretuje. W kilkadziesiąt lat później amerykański ekonomista pisał w tym samym duchu: „Jeśli spróbujemy wyobrazić sobie, w jaki sposób posługiwałby się metodą naukową umysł o nadludzkiej sprawności i sile, a zarazem nie różniący się od ludzkiego pod względem logicznym, to proces ten przebiegałby następująco: Najpierw byłyby obserwowane i opisywane wszystkie fakty, bez jakiejkolwiek selekcji i apriorycznych domysłów dotyczących ich względnej doniosłości. Następnie zaobserwowane i opisane fakty stałyby się przedmiotem analizy, porównań i klasyfikacji, bez udziału jakichkolwiek hipotez czy postulatów oprócz tych, które zakłada logika myślenia. W trzecim kroku z tej analizy faktów zostałyby indukcyjnie wyprowadzone uogólnienia dotyczące klasyfikacyjnych lub przyczynowych związków między faktami. Jako czwarte stadium wystąpiłyby procesy dedukcji i indukcji, których punktem wyjścia byłyby ustalone uprzednio uogólnienia” (W o l f e, 1924: 450). Do niemal połowy XX wieku praca Bernarda była głównym opracowaniem metodologicznym poznania empirycznego.

„Potoczna teoria obserwacji jest mniej więcej następująca: Istoty ludzkie widzą dzięki organom wzrokowym. Najistotniejszymi elementami ludzkiego oka są soczewka i siatkówka; siatkówka działa tak jak ekran, na którym powstają obrazy obiektów zewnętrznych wobec oka. [...] Nerwy wzroku łączą siatkówkę z centralną korą mózgową. Niosą one informacje dotyczącą światła padającego na różne części siatkówki. Rejestracja tych informacji przez ludzki mózg odpowiada widzeniu przedmiotu przez człowieka. [...] Powyższy szkic obserwacji za pomocą zmysłu wzroku zawiera dwie ważne dla indukcyjisty idee. Pierwszą, że obserwator posiada mniej lub bardziej bezpośredni dostęp do własności świata zewnętrznego, o ile własności te są rejestrowane przez mózg w akcie widzenia. I drugą, że dwaj normalni obserwatorzy spoglądający na ten sam przedmiot lub scenę z tego samego miejsca »widzieliby« tę samą rzecz. [...] Zgromadzono ogromną ilość dowodów na to, że przeżycia doznawane podczas oglądania jakiegoś przedmiotu wcale nie zależą wyłącznie od informacji, która w postaci światła wpada do ludzkiego oka, jak również nie zależą one wyłącznie od obrazów siatkówkowych obserwatora. Dwaj normalni obserwatorzy spoglądający na ten sam przedmiot z tego samego miejsca w takich samych okolicznościach nie muszą koniecznie doznawać identycznych wrażeń wzrokowych, nawet jeżeli obrazy na ich siatkówkach mogą być zasadniczo identyczne. [...] To, co obserwator widzi, czyli doznania wzrokowe, które posiada, gdy patrzy na pewien przedmiot, w części zależy od jego minionego doświadczenia, wiedzy i oczekiwań” (Chalmers, 1997: 46–48).

Gestaltpsychologie wykazała istnienie i przewagę całości psychologicznych, które nie są prostą sumą jednostek elementarnych i którymi rządzą prawa dynamiki. Fundamentalna teza Gestaltystów, głosząca, iż myślenie ma charakter postaciowy, oznaczała, że ludzka percepcja nie polega na odbieraniu oddzielnych wrażeń składających się na postrzeżenie, lecz na uchwyceniu postaci zjawisk, gdyż inaczej jawiłyby się nam one jako chaos. Było to holistyczne ujęcie ludzkiego poznania, opozycyjne względem tradycji asocjacyjistycznej w psychologii. Norwood R. Hanson, autor modelowej teorii obserwacji, dowodził, że interpretacja jest od początku „wbudowana” w percepcję, którą kształtuje. Twierdził on – wielokrotnie ilustrując tę tezę – że to, co obserwator widzi, czyli jego doznania wzrokowe, które posiada, gdy patrzy na pewien przedmiot czy zjawisko, nie zależy wyłącznie od obrazu na jego siatkówce, lecz także od jego minionego doświadczenia, wiedzy i oczekiwań oraz ogólnego stanu wewnętrznego. „Nie odbieramy żadnych wrażeń elementarnych. Wrażenia zmysłowe budowane są przez system nerwowy w taki sposób, że automatycznie zawierają w sobie interpretację tego, co jest widziane, słyszane czy odczuwane” (Brownowski, 1984: 50). A zatem, według Jacoba Bronowskiego, już sama

percepcja jest mechanizmem interpretowania świata przez wnioskowanie. Podobnie Thomas S. Kuhn utrzymywał, iż samą percepcję poprzedza już przyjęcie czegoś w rodzaju paradygmatu (K u h n, 1968: 129). To, co postrzega obserwator, zależy od pewnego wzorca, który jest sposobem widzenia i poprzedza samą obserwację. Bez tego strukturalizującego zdarzenia wzorca dostrzegalibyśmy jedynie kakofonię dźwięków i barw.

Krótko mówiąc, we współczesnej psychologii i psychiatrii ogólną tendencją, wspieraną m.in. przez poglądy biologiczne, jest uwzględnianie czynnej roli człowieka w procesie poznania. „Człowiek nie jest biernym odbiorcą bodźców płynących ze świata zewnętrznego, ale w zupełnie konkretnym sensie *tworzy* on swój świat” (B e r t a l a n f f y, 1984: 231). Pomimo, iż obrazy siatkówkowe składają się na istotną część tego, co widzimy, inną bardzo ważną częścią tego procesu jest wewnętrzny stan naszego umysłu lub mózgu, który zależy od naszego kulturowego wychowania, wiedzy, oczekiwań itd. Nie jest on zatem jednoznacznie określony przez fizyczne własności naszych oczu i obserwowanych przedmiotów. Okazuje się, że trudno jest mówić o obiektach percepcji lub bezpośredniej obserwacji, które są „dane” za pomocą świadectwa zmysłów czy prostego postrzegania. Poznawanie zależy od ogromu czynników psychicznych, lingwistycznych, kulturowych, społecznych itd., które w znacznym stopniu determinują to, co faktycznie „widzimy” czy postrzegamy. Stąd też nawet rzekomo niesfałszowane fakty z obserwacji są wymieszane z najróżniejszymi obrazami pojęciowymi, koncepcjami modelowymi, teoriami itp. „Wybór nie polega na tym, czy poprzestać na danych, czy zacząć teoretyzować; wybierać można tylko między modelami, które są mniej lub bardziej abstrakcyjne, bliższe lub dalsze od bezpośrednich obserwacji, mniej lub bardziej odpowiednie do przedstawiania obserwowanych zjawisk” (B e r t a l a n f f y, 1984: 192). „Nauka nie wychodzi od zdań obserwacyjnych, ponieważ pewna teoria zawsze poprzedza wszelkie zdania obserwacyjne, oraz zdania obserwacyjne nie tworzą trwałej podstawy, na której można budować wiedzę naukową, ponieważ są one obalalne” (C h a l m e r s, 1997: 57). Wbrew tezom naiwnego indukcyjizmu o „nagich faktach”, „czystej percepcji”, „zdaniach protokolarnych” itp., uczony nie rozporządza jednoznacznie ustalonymi faktami, które mógłby reinterpretować (K u h n, 1968: 137). „Najnowsze osiągnięcia w filozofii nauki wskazały i ujawniły ogromne trudności związane z przekonaniem, że nauka opiera się na fundamencie składającym się z wyników obserwacji i eksperymentów, oraz z przekonaniem, że istnieje swego rodzaju procedura wnioskowania, która umożliwia wyprowadzanie teorii naukowych z takiej podstawy w sposób niezawodny. Nie istnieje metoda, dzięki której można byłoby wykazać, że dana teoria jest prawdziwa, czy choćby prawdopodobnie prawdziwa [...] nie istnieje również metoda, dzięki której

można w konkluzywny sposób obalać teorie naukowe” (Bronowski, 1984: 17–18).

Dodam, iż na gruncie etnologii Lévi-Strauss usiłował zdemaskować „złudzenie indukcyjne”. Otóż Alfred R. Radcliffe-Brown w pracy z 1952 roku pisał, że etnologia opiera się na porównawczym i systematycznym badaniu wielkiej liczby społeczeństw (Lévi-Strauss, 1970: 377). Jest zatem etnologia podobna pod tym względem do socjologii empirycznej, która stanowi naukę wykorzystującą logiczną metodę indukcji, czyli badanie korzystające z porównania, klasyfikacji i uogólnienia. Zanim zaczniesz uogólniać, należy poszerzyć indukcyjną podstawę wnioskowania. Kurt Goldstein wystąpił natomiast przeciwko przesadnemu deskryptywizmowi, twierdząc, iż konieczność dokładnego zbadania każdego przypadku prowadzi w konsekwencji do zmniejszenia liczby przypadków, które dadzą się rozpatrzeć w ten sposób. Jego zdaniem, nagromadzenie faktów, nawet bardzo licznych, nie służy niczemu, jeśli zostały one opisane w sposób niedoskonały, gdyż nie prowadzi to nigdy do poznania takich rzeczy, jakie występują naprawdę. „Należy wybierać takie przypadki, które pozwalają zbudować sąd rozstrzygający. Wtedy zaś to, co zostanie ustalone dla jednego przypadku, będzie się stosowało również do innych” (Lévi-Strauss, 1970: 378). Zdaniem Lévi-Straussa, dylemat Goldsteina brzmi: albo badać liczne przypadki zawsze w sposób powierzchowny, albo ograniczyć się zdecydowanie do pogłębionej analizy małej liczby przypadków i wykazać tedy, że ostatecznie dobrze przeprowadzone doświadczenie jest warte tyle, ile dowód. Gromadzone fakty mają wartość wtedy jedynie, gdy wszystkie należą do jednego typu. „Stale powracamy więc do tej samej decyzji, która polega na gruntownym badaniu *jednego* przypadku [...]” (Lévi-Strauss, 1970: 379).

Skoro zatem indukcja nie spełniła pokładanej w niej przez empirystów nadziei na uzyskanie opartej na postrzeżeniach wiedzy obiektywnej, prawdziwej, pewnej itd., to może nowożytny ideał naukowego poznania udało się zrealizować dzięki preferowanej przez racjonalistów metodzie dedukcji? Przypomnę, że rozumowanie dedukcyjne polega na wyprowadzaniu pewnych zdań (wniosków) z określonych innych zdań (przesłanek). Jeżeli przesłanki logicznie poprawnego rozumowania dedukcyjnego są poprawne, jego wniosek musi być prawdziwy. Nowożytnym racjonalistom patronuje Kartezjusz. Był on filozofem, który w istotny sposób przyczynił się do powstania nowożytnego ideału nauki, ukształtowania się nowej „epistemy”, m.in. poprzez wprowadzenie nowego pojęcia metody naukowej. Metody rozumianej teraz jako program ustalający z góry szereg operacji, które winny być przeprowadzone przy pełnej świadomości niebezpieczeństwa odchylenia od wytyczonego kierunku, a których należy unikać ze względu na ściśle określone cele w osiągnięciach naukowych. Chodzi bowiem

o zdobycie nie tylko wiedzy prawdziwej, ale wiedzy, której prawdziwość musi ujawnić się w sposób niewątpliwy.

W *Rozprawie o metodzie* (1637) zawarł Kartezjusz następujące stwierdzenie, będące punktem wyjścia dla wykazania decydującego znaczenia zastosowania metody naukowej dla postępu wiedzy: „zdolność poprawnego sądzenia i odróżniania prawdy od fałszu, którą właśnie nazywamy rozsądkiem lub rozumem, jest z natury swej jednakowa u wszystkich ludzi; tak więc różnorodność naszych mniemań nie pochodzi stąd, że jedni są rozumniejsi od innych, a stąd tylko, że prowadzimy nasze myśli rozmaitymi drogami, a także, że nie bierzemy pod rozwagę tych samych przedmiotów. Albowiem nie dość jest mieć umysł zdatny, najważniejszym jest to, aby używać go właściwie” (D e s c a r t e s, 1981: 3). Pewnej długiej grudniowej nocy 1619 roku znajdował się Kartezjusz w ogrzewanym pomieszczeniu, a ponieważ był sam i miał czas, to siedział i myślał. Doszedł wtedy do wniosku, iż „wszyscy byliśmy dziećmi, zanim staliśmy się dorosłymi, i długo musieliśmy być rządzeni przez nasze pożądaniamy oraz wychowawców, którzy często byli ze sobą niezgodni i nie zawsze może doradzali to, co najlepsze; wobec tego jest prawie niemożliwe, by nasze sądy były tak słuszne i ugruntowane, jakimi by się stały, gdybyśmy od chwili urodzenia posługiwali się byli pełnią naszego rozumu i przezeń jedynie byli kierowani” (D e s c a r t e s, 1981: 16). Postanowił tedy przestać ufać wszelkim mniemaniom, którym dotąd dawał wiarę, a których prawdziwości nigdy jeszcze nie badał. Stosując metodyczne wątplenie zmierzające do zdobycia pewności, Kartezjusz zwrócił „uwagę na to, że w chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne, bym ja, którym to myślał, był czymś” (D e s c a r t e s, 1981: 38). A zatem „z tego właśnie, że zamierzałem wątpić o prawdziwości innych rzeczy, wynikało w sposób zupełnie oczywisty i zupełnie pewny, że istniałem; natomiast, skoro bym tylko przestał myśleć, chociażby wszystko pozostałe, com kiedykolwiek wyobrażał sobie, było prawdą, nie miałbym żadnej racji mniemać, że wówczas istniałem. Poznałem dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego” (D e s c a r t e s, 1981: 39). A „sposprzegłszy, że ta prawda: *myślę, więc jestem* była tak niezachwiana i pewna [...], uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem” (D e s c a r t e s, 1981: 39). Znalazszy ów fundament, mógł zacząć właściwie kierować swym rozumem, aby konsekwentnie odróżniać prawdę od fałszu, stosując następujące zasady:

- po pierwsze, „nie przyjmować za prawdziwą żadnej rzeczy, zanim by jako taka nie została rozpoznana przeze mnie w sposób oczywisty [...]” (D e s c a r t e s, 1981: 22). Bóg obdarzył nas bowiem pewnym światłem

przyrodzonym dla odróżniania prawdy od fałszu, stąd też rzeczy, które pojmujemy bardzo jasno i wyraźnie, są wszystkie prawdziwe (D e s - c a r t e s, 1981: 32, 40);

- po drugie, „dzielić każde z badanych zagadnień na tyle części, na ile by się dało i na ile byłoby potrzeba dla najlepszego ich rozwiązania” (D e s c a r t e s, 1981: 22);
- po trzecie, „prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych [...]” (D e s c a r t e s, 1981: 22);
- po czwarte, „czynić wszędzie wyliczenia tak całkowite i przeglądy tak powszechne, aby być pewnym, że nic nie zostało pominięte” (D e s - c a r t e s, 1981: 23).

Kartezjusz odwołał się do rozumowania matematyków, uznając, iż wśród tych wszystkich, którzy dotychczas poszukiwali prawdy w naukach, jedynie matematycy zdołali wykryć jakieś dowodzenia, czyli jakieś racje pewne i oczywiste. Analogia pomiędzy sformułowaną przez niego „metodą właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach” a metodą dedukcji, wydaje się zasadna. Ostatecznie bowiem metoda, która uczy, jak przestrzegać prawdziwego porządku i dokładnie wykazywać wszelkie okoliczności tego, czego szukamy, zawiera wszystko, co daje pewność prawdom matematyki (D e s c a r t e s, 1981: 25). Zapewne nieprzypadkowo tak się dzieje, iż ta ścisła (aksjomatyczno-dedukcyjna) nauka bada wyłącznie różnorodne stosunki i proporcje, a więc problemy dotyczące ilości. „Myśl szukająca porządku odnajdywała go w przenikającej naturę liczbie. Zapewne nic nie jest tak charakterystyczne dla tego sposobu widzenia, jak Kartezjańskie pojęcie *res extensa*. Określając samą istotę substancjalności rzeczy przez rozciągłość, Kartezjusz cielesność utożsamiał z przestrzennością i tym samym uczynił z niej byt matematyczny, którego ruch i przemiany podporządkowane są liczbie. Matematyka stawała się wiedzą doskonałą, wzorem dla myślenia, gwarantem jego pewności. Przez jej pryzmat zaczęto patrzeć na świat. Jedni próbowali sformułować jego prawa, innym wystarczyło liczbowe wyrażenie rzeczy, podanie dokładnej ich ilości. Czego więc nie liczono w tamtych czasach, rzecz niemal sprowadzając do absurdu” (S k a r g a, 1989: 154).

Dodam, że na frontonie budynku wydziału nauk społecznych uniwersytetu w Chicago widnieje słynna sentencja lorda Kelvina: „Jeśli nie potrafisz zmierzyć, wiedza twoja jest wąta i niewystarczająca” (K u h n, 1985: 255). Świadczyć to może o tym, że nie tylko „w tamtych czasach”, lecz i dzisiaj, jak również nie tylko w fizyce, ale i w naukach społecznych wielu uczonych spogląda na świat poprzez kraty cyfr, nie zdając sobie sprawy z tego, że metody, które pragną stosować, są nie tylko nieskuteczne, ale również

nie są metodami, dzięki którym fizyka odniosła swój sukces. Okazuje się, że ten pogląd na naukę oraz związane z nimi popularne wyobrażenia o nauce są całkowicie błędne, a nawet niebezpiecznie zwodnicze (Chalmers, 1997: 17, 23). Nawiasem mówiąc, już Platon miał napisać nad wejściem do Akademii słowa wyrażające najwyższe uznanie dla nauki zajmującej się mierzeniem: „Niechaj nikt, kto nie zna geometrii, nie wchodzi do mego domu” (Crombie, 1960: 21).

Jednym z istotnych problemów nowożytnego ideału nauki jest to, jak pogodzić partykularyzm indywiduum z uniwersalną prawomocnością tworzonej przezeń wiedzy. Pojawia się bowiem wówczas pytanie o wolność jednostki i autonomię poznawczą: czy indywiduum, jako podmiot poznający, jest czy też nie jest całkowicie niezależne od społeczeństwa i od historii? To zagadnienie – stosunek między partykularyzmem indywiduum a uniwersalnością wiedzy naukowej – jest jednym z najważniejszych problemów nowożytnej nauki. Powstanie omawianego ideału nauki możliwe było m.in. dzięki epistemologicznemu przekonaniu, iż człowiek zdolny jest poznawać prawdę na mocy własnych przyrodzonych zdolności zmysłów i umysłu i że wartością jest postęp w tej dziedzinie (Armstrong, 1983: 76). Jest to koncepcja podmiotu autonomicznego, która głosi, że – po pierwsze – podmiot poznający może być całkowicie autonomiczny, a więc zupełnie niezależny od tradycji i osobniczego doświadczenia, od wszelkich okoliczności partykularnych, oraz – po drugie – iż sam w sobie, we własnych zdolnościach poznawczych znajduje podstawy do budowania teorii naukowych ważnych zawsze i wszędzie; że rozum zdolny jest własnymi siłami wykryć to, co w porządku natury ma charakter uniwersalny. „Bez tego przekonania, że *partykularny i ograniczony fizycznie podmiot zdolny jest przewyższyć intelektualnie swą partykularność i uzyskać wiedzę o uniwersalnej ważności, nowożytny ideał nauki byłby niemożliwy*. Dopiero na gruncie tego przekonania, wspólnego różnym nowożytnym kierunkom filozoficznym, artykułowały się rozbieżności co do metody, która do takiej wiedzy może prowadzić, dzięki stosowaniu której podmiot będzie akceptował tylko takie wyniki czynności poznawczych, jakie muszą być zaakceptowane również przez innych ludzi, dzięki której będzie uznawał za prawdę to i tylko to, co musi być uznane zawsze i wszędzie [...]. W każdym razie począwszy od Kartezjusza i Bacona ta rozmaicie uzasadniana koncepcja autonomii poznawczej podmiotu artykułowała się w różnych wersjach metody naukowej, o której sądzono, że może zostać raz na zawsze ustalona i zadekretowana, odpowiada bowiem immanentnym zdolnościom natury ludzkiej” (Armstrong, 1983: 76–77).

Podmiot poznający, traktujący swoją perspektywę jako uniwersalną, musi brać pod uwagę jedynie to, co jest – jego zdaniem – uchwytnie dla każdego podmiotu prawidłowo myślącego lub normalnie doświadczającego.

jącego. Otóż okazuje się, iż własność ta nie przysługuje żadnym przedmiotom; niepodlegające zmianie w tym sensie są tylko relacje (P o m i a n, 1973: 149). Poznanie wszystkich znajdujących się w umyśle idei jasnych, wyraźnych i oczywistych – *ergo*: prawdziwych – oraz zachodzących między nimi koniecznych relacji, jest tożsame z poznaniem rzeczywistości takiej, jaką ona naprawdę jest. W efekcie stosowania swej racjonalnej metody Kartezjusz odkrył m.in. geometrię analityczną, która zrewolucjonizowała naukę, będąc pierwszym usystematyzowanym zastosowaniem matematyki do badań przyrodniczych. Zapoczątkował on naukową metodę, której konsekwentne zastosowanie w systemie doprowadziło do ukształtowania się matematycznych podstaw przyrodoznawstwa i w niedalekiej przyszłości zostało uwieńczone dziełem Newtona.

Charakteryzowaną postawę, znamioną dla nowożytnego ideału nauki, można określić jako próbę przedstawiania znanego świata jako zamkniętego systemu za pomocą doskonałego formalizmu. Udowodnione przez Kurta Gödla w latach trzydziestych XX wieku twierdzenia – o niezupełności bogatszych systemów dedukcyjnych oraz niemożliwości podania dowodu niesprzeczności systemów zawierających arytmetykę, wyłącznie za pomocą środków tych systemów – wskazały jednak na pewną istotną ograniczoność poznawczą metody aksjomatycznej. Rozwiały one m.in. nadzieję na możliwość stworzenia uniwersalnego sztucznego języka o ściśle sprecyzowanych regułach syntaktycznych, a niezależnionego od strony znaczeniowej pojęć matematycznych. Z kolei Alfred Tarski, w swoich pracach dotyczących pojęcia prawdy w językach nauk dedukcyjnych pokazał, z jednej strony, możliwość opracowania z całą wymaganą ścisłością zagadnień semantycznych, z drugiej strony natomiast wykazał niedefiniowalność podstawowego pojęcia semantycznego – jakim jest pojęcie prawdy – w językach bogatszych teorii dedukcyjnych. „Gödel wywiódł, że niemożliwa jest pełna aksjomatyzacja całej matematyki, a każdy system, jaki budujemy, jest cząstkowy i cierpi na jedną wielką wadę. Jeśli jest niesprzeczny, to istnieją w nim twierdzenia prawdziwe, których nie sposób w nim dowieść. Turing zaś stwierdził, że każda maszyna, jaką potrafimy zaprojektować, jest jak system formalny, a zatem żadna maszyna nie jest w stanie zbudować całej matematyki. Tarski natomiast powiedział to jeszcze dobitniej, dowodząc, że niemożliwy jest uniwersalny język całej nauki, który nie prowadziłby do paradoksów” (B r o n o w s k i, 1984: 96).

Konsekwencjami płynącymi z twierdzeń Gödla i Tarskiego było m.in. uznanie, że zakres wszelkich systemów formalnych jest ograniczony i nie obejmuje wszystkich możliwych do zadania pytań. W odniesieniu do przyrodoznawstwa przyjęto, że natura nie jest formalizowanym megasystemem. „Aby ją formalizować, przyjmować musimy pewne założenia polegające na wyodrębnieniu z niej części. A wówczas gubimy całość jej związków. To,

co w rezultacie uzyskujemy, jest wspaniałą metaforą, ale nie systemem obejmującym całą przyrodę” (Bronowski, 1984: 82). A zatem żaden system aksjomatyczny nie może ująć natury w całokształcie jej związków. Dlatego żadne twierdzenie, żaden system aksjomatyczny, żaden język formalny nigdy nie są, a nawet wręcz nie mogą być ostateczne, jak również w ramach żadnego systemu nie sposób okazać jego spójności. Ponadto ludzki umysł nie jest układem o skończonej ilości stanów, a zatem mózg człowieka nie działa jak maszyna cyfrowa. Tak więc, wówczas gdy mówimy: „Każda maszyna Turinga działa na zasadach algebry i mózg działa na tej zasadzie; a zatem mózg jest maszyną Turinga” – próbujemy narzucić symbolizm algebry poza zakresem jego stosowności (Bronowski, 1984: 100–101). Wynika z tego jeszcze jedna, niezwykle istotna konsekwencja: nie ma sposobu pozbycia się wieloznaczności naszych twierdzeń; nie można się jej pozbyć, wymagałoby to bowiem wykroczenia poza możliwości symbolizmu. Jesteśmy zatem skazani na wieloznaczność, której nie można w żaden sposób całkowicie wyeliminować, albowiem ilość odpowiedzi, jakie dać może ludzki mózg, nigdy nie jest ściśle określona, jako że nie jest on maszyną cyfrową (Bronowski, 1984: 104).

Dominowanie aż do drugiej połowy XX stulecia przekonania o racjonalności nauki wynikało m.in. z tego, iż przez długi czas na gruncie epistemologii, metodologii, filozofii nauki zajmowano się niemal wyłącznie tzw. kontekstem uzasadnienia. Dzięki rozważaniom Edmunda Husserla i Gottloba F.L. Fregego nad filozoficznymi podstawami logiki, które doprowadziły do zakwestionowania fundamentalnych tez dziewiętnastowiecznego psychologizmu, jego eliminowaniem z epistemologii zajął się Rudolf Carnap. Stwierdził on, że celem epistemologii powinna być racjonalna rekonstrukcja wiedzy, a nie wierny opis realnych procesów myślowych, w efekcie których gromadzi się wiedza naukowa, tym bowiem powinna się zajmować psychologia. Do owych koncepcji nawiązał Hans Reichenbach, który w znacznym stopniu przyczynił się do upowszechnienia świadomości potrzeby odróżnienia w badaniach nad nauką dwóch odmiennych grup problemów, składających się na kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia. Powszechnie też przyjęto jego pogląd, że epistemologia winna zajmować się wyłącznie kontekstem uzasadnienia. Interesować ją ma zasadność naukowych twierdzeń i formalna poprawność wykonywanych na nich operacji; jej zadanie to badanie, jakie ogólne reguły obiektywne i wzorce rządzą sprawdzaniem, potwierdzaniem, obalaniem itd. twierdzeń w nauce. Kolejnym ważnym uczonym, który przyjmował, iż to kontekst uzasadnienia wyznacza granice filozofii nauki, był Karl R. Popper. W centrum jego zainteresowań znalazło się zagadnienie narastania wiedzy, sprawa rozwoju nauki, którą uważał za naczelny problem epistemologii. W rzeczywistości, bardzo złożonym procesie badania naukowego Popper wyróżnił dwa skład-

niki: akt twórczy i krytyczne badanie wysuniętej hipotezy. Tylko ten drugi element może być poddany logicznej rekonstrukcji, gdyż czynności heurystyczne logicznej analizy nie dopuszczają. „Logika odkrycia naukowego” (to również tytuł jednego z najważniejszych dzieł Poppera) sprowadza się zatem do krytycznego badania sformułowanej hipotezy (teorii), czyli do sposobu jej oceniania, akceptacji lub odrzucania itp. Filozofia nauki powinna więc być dyscypliną normatywną, zajmującą się kontekstem uzasadnienia. Poza polem jej zainteresowań powinno być badanie rzeczywistego postępowania uczonych, gdyż to zagadnienie mają badać: psychologia, socjologia czy historia nauki...

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku niektórzy filozofowie nauki – Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Michael Polanyi i inni – zaczęli jednak bliżej interesować się kontekstem odkrycia, odczytywać na nowo historię nauki. „Jednym z żenujących wyników takiego postępowania było to, że epizody z historii nauki, uznawane przez wielu filozofów za najbardziej charakterystyczne kamienie milowe w rozwoju nauki, takie jak odkrycia Galileusza, Newtona, Darwina czy Einsteina, powstawały w zupełnie inny sposób, niż to sobie filozofowie wyobrażali” (Chalmers, 1997: 18). Owi badacze kontekstu odkrycia wykazali, że wbrew dotychczasowym mniemaniom nie istnieją jakieś czynniki metodologiczne, które gwarantowałyby odkrycie ważnych praw, sformułowanie przełomowych teorii itp. Dobrym przykładem na to mogą być poglądy twórcy koncepcji pluralizmu epistemologicznego, a później anarchizmu metodologicznego Paula K. Feyerabenda. Na podstawie wnikliwej analizy porównawczej kolejnych wielkich teorii fizycznych stwierdził on, iż są one nieporównywalne z powodu niewspółmierności znaczeń wykorzystywanych przez nie pojęć, niewspółmierności odpowiednich twierdzeń sformułowanych za pomocą takich pojęć, wreszcie niewspółmierności tych teorii, których owe twierdzenia są składnikami. Takie niewspółmierne teorie są empirycznie nieporównywalne ze sobą; w konsekwencji nie można zastosować eksperymentów rozstrzygających pomiędzy konkurencyjnymi teoriami, alternatywnie ujmującymi daną dziedzinę zjawisk. Niewspółmierność teorii wyklucza model nauki jako stopniowego i systematycznego postępu ludzkiej wiedzy i przybliżania się do prawdy. Tym samym podjął Feyerabend zdecydowaną polemikę z Popperowską „logiką odkryć naukowych”. Nawiązując do hipotetyzmu Poppera i rozwijając pewne jego idee, Feyerabend poddał krytyce jego poglądy na temat istnienia stałych norm „racjonalnego krytycyzmu”, określających progresywny charakter rozwoju nauki oraz zapewniających ciągłość wiedzy z poszczególnych etapów. Wykazał on także, iż wbrew zasadzie autonomii zakładającej niezależność faktów od teorii, nie tylko opis każdego poszczególnego faktu zależy zawsze od jakiejś teorii, ale istnieją również fakty, które mogą być odkryte tylko

i wyłącznie za pomocą teorii alternatywnych w stosunku do tej, która podlega sprawdzeniu; stają się one niedostępne, jeżeli tylko wykluczy się takie alternatywne teorie (Feyerabend, 1979: 41). W takim ujęciu różnorodność opinii w nauce nie jest – jak przez długi czas sądzono – jedynie wstępnym stadium wiedzy, które kiedyś zostanie zastąpione przez Jedną Prawdziwą Teorię, lecz właściwie epistemologiczną koniecznością. Stąd też postulat Feyerabenda, ażeby naukowy krytycyzm opierać nie na jałowym sceptycyzmie, lecz na konkretnych propozycjach teoretycznych (Feyerabend, 1979: 50 *et passim*).

W drugiej połowie XX wieku zaczęła zdobywać sobie coraz większą popularność filozofia „perspektywiczna”. Jej zwolennicy głosili m.in., że percepcja nie jest odbiciem „rzeczywistych rzeczy”, a wiedza nie jest asymptotycznym przybliżaniem się do „prawdy” czy „rzeczywistości”. Nauka – w tym ujęciu – to jedna z perspektyw, jeden z wielu możliwych sposobów widzenia świata, jakie stworzył człowiek, wykorzystując swoje biologiczne, kulturowe, lingwistyczne itd. predyspozycje i więzi, aby radzić sobie z Wszechświatem (Bertalanffy, 1984: 27). Otóż w nauce zakłada się, iż struktura rzeczywistości jest taka, że pozwala na zastosowanie naszych konstruktów pojęciowych. Inaczej mówiąc, przyjmujemy wstępne założenie, że porządek istnieje w samej rzeczywistości i staramy się wyrazić określone cechy tego porządku za pomocą konstruktów pojęciowych. „Naukę wyróżnia systematyczne dążenie do tworzenia jednego zamkniętego systemu po drugim” (Bronowski, 1984: 107). Każde rzeczywiste odkrycie naukowe jest wszakże ciągłym procesem łamania zamkniętego, sformalizowanego systemu, jakim jest naukowa teoria. Następuje wówczas reorganizacja całości systemu. „Reorganizacja ta jest zaś zasadniczym aktem wyobraźni. Akt wyobraźni polega na takim otwarciu systemu, by ukazywał on nowe związki” (Bronowski, 1984: 107). Chodzi o odkrycie podobieństwa między przedmiotami, które poprzednio nie uchodziły za podobne, a więc o dostrzeżenie nowych analogii. „Wiemy więcej dzięki stałym usiłowaniom przesuwania granic systemów zamkniętych na otwarty teren, na którym będziemy popełniać błędy” (Bronowski, 1984: 111). „Radzi bylibyśmy, oczywiście, gdyby nasze odkrycia były ostatnimi. Ale niestety, czy raczej na szczęście tak nie jest. Do natury wszystkich systemów symbolicznych należy, że pozostawać mogą zamknięte tak długo, póki nie próbujemy powiedzieć za ich pośrednictwem niczego, co by już nie było zawarte w uprzednio dokonanej pracy doświadczalnej. Jeśli chcemy mieć system zamknięty [...], to musimy uwierzyć, że cały świat został już opisany, a wszystko, co zostało do dodania, jest już tylko zwykłą ozdóbką” (Bronowski, 1984: 106). Z chwilą, gdy wiedza staje się zamkniętym, dającym się skomputeryzować projektem, przestaje być nauką.

Musimy zatem zdawać sobie sprawę z tego, że wszystkie prawa naukowe reprezentują jedynie abstrakcje i idealizacje wyrażające pewne aspekty rzeczywistości w tym sensie, że określone konstrukty pojęciowe jednoznacznie odnoszą się do pewnych cech porządku panującego w rzeczywistości. „Każdy model robi się niebezpieczny tylko wtedy, gdy popełnia się w nim błąd »nic prócz«...” (B e r t a l a n f f y, 1984: 153). Dlatego też nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne, są różne prezentacje. Świadczy o tym chociażby przykład tego, iż tę samą fizyczną „daną” można wyrazić w językach różnych teorii – w kategoriach termodynamiki i mechaniki statystycznej czy w modelach cząsteczek i fal w mikrofizyce. W tym ostatnim przypadku interpretacje uzupełniające są absolutnie konieczne, co wynika z zasady komplementarności Nielsa Bohra. Nie powinno się zatem jakiegokolwiek podejścia uważać za monopolistyczne, albowiem wszystkie konstrukty naukowe są zawsze modelami przedstawiającymi tylko niektóre, określone aspekty lub perspektywy rzeczywistości. „Prawdopodobnie jest jakaś głęboko ukryta przyczyna tego, że nasze przedstawianie świata odzwierciedla zawsze tylko niektóre aspekty lub perspektywy rzeczywistości. Nasze myślenie [...] polega zasadniczo na zestawianiu przeciwieństw. [...] Ostateczna rzeczywistość jest przeto jednością przeciwieństw; każde twierdzenie jest słuszne tylko z określonego punktu widzenia, ma tylko względną ważność i musi być uzupełnione przez twierdzenie przeciwważne, formułowane z przeciwnego punktu widzenia” (B e r t a l a n f f y, 1984: 291). Różne punkty widzenia, rozmaite perspektywy, mają przy tym jednakowy status. Konkluzja twórcy ogólnej teorii systemów brzmi: „Nie ma żadnego istotnego powodu, by za »prawdziwe« przedstawienie świata uważać to, co my uważamy za doświadczenie »normalne« (czyli doświadczenie przeciętnego dorosłego Europejczyka z XX w.), a wszystkie inne rodzaje doświadczeń – równie intensywne – traktować jako anormalne, fantastyczne lub w najlepszym razie prymitywne prekursorstwo naszego »naukowego« obrazu świata” (B e r t a l a n f f y, 1984: 274). Miał zatem rację Gadamer, stwierdzając: „Najgłębiej ukrytą, ale i najpotężniejszą podstawą naszego stulecia [XX – S.W.] wydaje się sceptycyzm wobec wszelkiego dogmatyzmu, także i dogmatyzmu nauki” (G a d a m e r, 1979: 78).

Jako się rzekło, od mniej więcej przełomu XVI/XVII stulecia, tj. okresu, w którym w kulturze europejskiej ukształtował się nowożytny ideał nauki – oparty m.in. na koncepcji racjonalności nauki i jej rozwoju, oraz ludzkiej racjonalności w ogóle, cechującej naszą kulturę, a także na pojmowaniu rozwoju nauki jako konsekwencji stosowania racjonalnej metody badania – problem racjonalności wiedzy naukowej w ogóle się nie pojawiał. Jednakże w drugiej połowie XX wieku zagadnienie racjonalności nauki i jej rozwoju stało się jednym z najbardziej kontrowersyjnych problemów filozofii nauki. Na skutek refleksji nad kontekstem odkrycia oraz pewnych

czynników natury etycznej – jak brak moralnej pewności, że rozwój nauki i postęp technologiczny stanowią niekwestionowane dobro – racjonalność i naukowość przestały się nawzajem poręczać. „Gorzki sceptycyzm co do obiektywnej ważności oraz co do moralnej wartości wiedzy naukowej i przemian, które powoduje jej rozwój, stał się składnikiem klimatu intelektualnego dnia dzisiejszego” (A m s t e r d a m s k i, 1983: 14). Dość powszechny jest pogląd, że efektem tych badań nad nauką był m.in. „relatywizm” metodologiczny i „relatywistyczna” wizja nauki w ogóle. W skrajnej postaci wyraża się to w porzuceniu przekonania, że nauka jest działalnością racjonalną, posługującą się jakąś specjalną metodą (metodami). Peter B. Medawar wprost stwierdził, że nie istnieje nic takiego, jak metoda naukowa. Nie ma żadnej procedury formalnej, żadnego ustalonego zbioru reguł, za pośrednictwem których można by rozwiązywać nowe problemy lub które mogłyby zapewnić poprawną interpretację danych w nowych dziedzinach. Metoda pojęta jako gotowy i uniwersalny wzorzec do naśladowania jest być może odpowiednia dla „strażników prawdy” – ideologów, lecz z pewnością jest nie do przyjęcia dla „świadków prawdy”, jakimi powinni być naukowcy.

Spójrzmy raz jeszcze na chronologię, a raczej historyczną konkretyzację owych ideałów poznania naukowego, które tu pokrótce scharakteryzowałem. Otóż ideał nauki określony wyżej jako substancjalny i jakościowy („premodernistyczny”), swój najpełniejszy rozwój miał w średniowieczu, lecz korzeniami sięgał głębokiej starożytności: poglądów jońskich filozofów przyrody, Platona, Arystotelesa, stoików... Była już zresztą o tym mowa na początku tego rozdziału. Warto przypomnieć, iż ludzie żyjący w epoce nazywanej później przez „oświeconych” wiekami średnimi, sami nie mieli świadomości życia w jakiejś odrębnej w stosunku do poprzedzającej ją epoce. „Wszystkim średniowiecznym opowiadaniom o przeszłości jednakowo brak poczucia odrębności okresu. [...] Tam, gdzie nie rozpoznawano nawet najbardziej oczywistych i powierzchownych rozróżnień między jednym stuleciem (albo tysiącleciem) a drugim, o głębszych różnicach temperamentu i umysłowego klimatu nikomu naturalnie nawet się nie śniło” (L e w i s, 1986: 124–125). Ta sama zasada odnosi się do okresu zwanego starożytnością. Bachin twierdził: „Starożytność nie znała tej starożytności, jaką znamy obecnie. Był taki szkolny żart: starożytni Grecy nie wiedzieli o sobie tego, co najważniejsze – nie wiedzieli, że są starożytnymi Grekami i nigdy tak siebie nie nazywali” (C z a p l e j e w i c z, K a s p e r s k i, red., 1983: 369). Z drugiej strony „nowy” ideał naukowego poznania – ilościowy i relacyjny, „modernistyczny” – też nie pojawił się nagle. Wystarczy wspomnieć o poglądach starożytnych pitagorejczyków, którzy – jak pisał Arystoteles – przejąwszy się matematyką, jęli uważać, że zasady jej są zasadami wszelkiego bytu. Liczbę pojmowali jako przestrzenną wielkość,

traktując ją jako realny kształt i siłę działającą w przyrodzie; będącą „życia zasadą i kierownikiem”. Wierzyli oni w realność matematycznej harmonii, obecnej w przyrodzie, której znajomość daje wgląd w podstawową strukturę świata... Ilościowy i relacyjny ideał nauki w czasach nowożytnych nie tylko nie zapanował od razu, ale nawet nie od zaraz zaczął dominować.

Charakteryzowane tu dwa odmienne ideały poznania naukowego, alternatywne modele naukowości czy też dwie różne epistemy, koegzystowały ze sobą przez co najmniej dwa stulecia, a właściwie koegzystencja ta trwa do dziś. W okresie tym istnieją one jak gdyby równolegle obok siebie. Możemy przyjąć, że w latach czterdziestych XVI wieku – czyli po ukazaniu się dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium*; opublikowaniu pracy Andreasa Vesaliusa *De corporis humani fabrica* (1543), precyzyjnie opisującej anatomię człowieka; ogłoszeniu przez Geronimo Cardano *Ars magna* (1545), dzieła z algebry zapoczątkowującego nowoczesną matematykę; sformułowaniu przez Girolamo Fracastoro pierwszej teorii chorób zakaźnych (1546) oraz innych przełomowych odkryciach – został zainicjowany okres nowożytnej rewolucji naukowej w myśli europejskiej. Otóż w 1588 roku – a więc prawie pół wieku po zapoczątkowaniu owego nowoczesnego podejścia do świata natury i jej wyjaśniania – botanik włoski Giambattista della Porta starał się wskazać na istnienie zależności między właściwościami roślin i ich zewnętrznym wyglądem, usiłując dowieść, że roślina przypominająca kształtem jakiś narząd człowieka jest użyteczna w leczeniu chorób tegoż narządu. Było to nawiązanie do starożytnej koncepcji Ksenokratesa z Afriodisjas – lekarza greckiego z czasów Nerona – hołdującego teorii sympatii i antypatii, zgodnie z którą pewne podobieństwa cech rośliny i chorej istoty decydowały o pomyślnym efekcie kuracji. Do zasad sympatii, antypatii oraz innych poglądów pochodzących z konkurencyjnej epistemy, odwoływano się jeszcze przez długi czas. Skarga przypominała tematy konkursów ogłoszonych przez francuskie Akademie Nauk w 1790 roku. Otóż, jednym z zagadnień zaproponowanych przez Akademię Nauk w Lyonie był problem, w jakich warunkach rodzi się sympatia między roślinami. Nagrodzona została praca Gilberta-Charles’a Legengre, który, nawiązując do koncepcji Giambattisty della Porta oraz przytaczając opinie innych autorytetów (w tym Paracelsusa), twierdził, iż narodzenie się sympatii jest zależne od zewnętrznych kształtów rośliny, np. kształtu jej liści lub owoców. „Na tych oto teoretycznych podstawach pan Legengre dał dokładne wskazówki uprawy wielu roślin, krzewów i drzew” (Skarga, 1989: 45). Przywołajmy jeszcze przykład dotyczący Newtona: „Wbrew utartym opiniom, które zazwyczaj podkreślają absolutną nowość odkrycia, Newton szedł śladami swoich przodków, szukając tajemnych sił, które powodują, że ciała sympatyzują z sobą lub nie, przyciągają się i odpychają, sił regulujących »życie społeczne« materii inertej”

(S k a r g a, 1989: 68). Przykład ten przytoczył również Mircea Eliade: „Po ukazaniu się *Principia* przeciwnicy oświadczyli, iż »siły« Newtona są w rzeczywistości »jakościami ukrytymi«. Profesor Dobbs przyznaje, że w pewnym sensie krytyki te były uzasadnione: »siły Newtona bardzo przypominały ukryte sympatie i antypatie, o których mówiła renesansowa literatura okultyistyczna«” (Eliade, 1997: 173). Jeżeli wybitni uczeni nie byli w stanie w pełni rozpoznać rewolucyjnych aspektów swojego stulecia, to dla przeciętnych badaczy siedemnasto- czy nawet osiemnastowiecznych, metody Bacona i Kartezjusza były zapewne jednymi z wielu. Przekonanie o roli sympatii w przyrodzie – kluczowe dla odchodzącego modelu naukowości – przetrwało zatem przynajmniej do końca XVIII wieku, a i na początku XIX stulecia nie było zapewne rzadkie.

Charakterystyczne dla premodernistycznego ideału nauki ontologiczne wyobrażenia oparte na koncepcji żywiołów, dość powszechnie podzielane były przez uczonych jeszcze w XVIII wieku, pomimo iż rozważaniami zawartymi w *Zasadach filozofii* (1644) Kartezjusz przyczynił się do podważenia ontologicznej teorii żywiołów. Pisał on wprost, że jest tylko jedna materia, tak nieba, jak i ziemi. Podejmując problem budowy wszechświata, opisując zjawiska naturalne w kategoriach mechanistycznych, Kartezjusz mówił jeszcze o powstaniu z krążących cząstek trzech elementów, ale zdegradował element jako kategorię. „Kiedy Kartezjusz mówi »element«, nie myśli o żadnej konkretnej rzeczy, która by miała charakter jakościowy. Elementy są różne, ale te różnice mają charakter matematyczny i mechaniczny. Nie jakości i ich wzajemne przyciąganie lub odpychanie, ale ilościowe różnice i porządek z tych różnic się wyłaniający decydują o budowie świata. Arystoteles pytał o własności poszczególnych elementów, Kartezjusz – o ich relacje; pierwszy zgłębiał specyfikę ich ruchów, drugi badał sytuację, w jakich ruch danego ciała się odbywa, w jakim stosunku jest do ruchu innych ciał. [...] Wreszcie dla Kartezjusza element nie jest czymś niepodzielnym, albowiem materię można dzielić nieskończenie. Został więc element pozbawiony swych podstawowych znaczeń, przestał być czymś pierwotnym, niezmiennym, najprostszym, istotnym dla materii i całej budowy świata, wyjaśniającym wszelkie zachodzące w nim zjawiska” (S k a r g a, 1989: 132). Niemniej jednak ontologiczny sens terminu „żywioł”, konotujący teorię elementów, nie stracił po dziś dzień obywatelstwa w języku potocznym i w literaturze. „I tam jest używany właśnie niemal tak jak dawniej, jakby nie było historycznego dystansu. Kiedy bowiem mówimy o nieujarzmionych żywiołach przyrody, o ich potędze, mamy na myśli wodę, wiatr, a więc powietrze, ogień. Pozostały one dla nas tym, co przewyższą mocą, co z jednej strony pragniemy opanować, ale z drugiej zaklinać i przeklinać. [...] Gdy o nich mówimy, nie chodzi nam bynajmniej o ich analizę jako zjawisk naturalnych, które się kielzna, włączając w sys-

tem naukowych praw. Mówiąc: wiatr to żywioł, chodzi nam o podkreślenie siły, która nas przekracza, której piękno możemy podziwiać jak Platon, ale przed którą budzi się w nas lęk” (S k a r g a, 1989: 133–134).

W sto lat po wydaniu dzieł Kopernika i Vesaliusa, matematyk włoski Evangelista Torricelli skonstruował barometr rtęciowy. Stosując ten przyrząd, w pięć lat później Blaise Pascal dowiódł, że ciśnienie powietrza maleje wraz ze wzrostem wysokości, co zostało następnie wykorzystane m.in. do pomiarów wysokości nad powierzchnią Ziemi. Jednocześnie mniej więcej w tym samym czasie biskup anglikański James Ussher, wykorzystując biblijne genealogie, obliczył, iż stworzenie świata nastąpiło w 4004 roku przed n.e. (O c h o a, C o r e y, 1999: 67–68). Wówczas też tworzył m.in. Jan Jonston z Szamotuł, wybitny lekarz, przyrodnik i filozof, którego dzieła zawierają – obok sumiennych obserwacji embriologicznych i oryginalnych poglądów na anatomię zwierząt – sporo myśli zaczerpniętych z dzieł Arystotelesa i Pliniusza, sąsiadujących z cytataми z prac nowożytnych przyrodników. Przykłady na współwystępowanie, nawet w twórczości naukowej tego samego badacza, poglądów pochodzących z alternatywnych ideałów wiedzy naukowej można by przytoczyć znacznie więcej. „Pod wpływem wiedzy hermetycznej pozostają Francis Bacon, Mikołaj Kopernik, Johannes Kepler i Isaac Newton, a nowożytna nauka ilościowa rodzi się, między innymi, w dialogu z jakościową wiedzą hermetyczną. Z punktu widzenia nauki model hermetyczny podpowiadał przede wszystkim, że opisany przez grecki racjonalizm porządek wszechświata może zostać obalony i że możliwe jest odkrycie we wszechświecie takich nowych powiązań i stosunków, które pozwolą człowiekowi oddziaływać na naturę i zmieniać jej bieg. Ten wpływ hermetyzmu łączy się jednak z przekonaniem, że światu nie należy opisywać w kategoriach logiki jakościowej, lecz ilościowej. Model hermetyczny paradoksalnie przyczynia się zatem do narodzin swego nowego adwersarza, nowożytnego racjonalizmu naukowego. Nowy irracjonalizm hermetyczny dzielą z jednej strony mistycy i alchemicy, z drugiej – poeci i filozofowie: od Goethego po Gerarda de Nerval i Yeatsa, od Schellinga po Franza von Baadera, od Heideggera po Junga” (E c o [i inni], 1996: 36).

W kontekście powyższych uwag, warto zauważyć zatem, że klasyczny już dziś spór filozofów nauki o charakter jej rozwoju – ewolucyjny i kumulatywny *versus* rewolucyjny i niekumulatywny – w świetle przedstawionych wyżej danych historycznych, wydaje się źle postawiony i nierozstrzygalny. Zwolennicy tych dwóch alternatywnych stanowisk prowadzą dyskusję, wychodząc z tego samego punktu widzenia, a mianowicie z punktu widzenia wyznaczonego przez stan aktualnej wiedzy: „Patrząc wstecz, szukając korzeni tej wiedzy w innych teoriach bliskich, pokrewnych, zwracają uwagę bądź na cały splot drobnych zmian lub też na węzłowe punkty rewolucjonizujące sposoby myślenia” (S k a r g a, 1989: 53). Jednakże ta lub

inna myśl zawarta w danym tekście uznana zostaje za zapowiadającą problemy przyszłości tylko za cenę szczególnego jej wypreparowania, to jest odarcia z niej wszystkich tych treściowych elementów, jakie były dla niej ważne, a które tę ważność później utraciły. „Nader często w różnych interpretacjach tekstów przeszłości popełnia się podobny błąd. Cały kontekst treściowy, a nieraz także metodologiczny, związany dzisiaj z danym problemem, przenosi się jakby automatycznie w przeszłość, ku autorowi, który zdawał się go antycypować niegdyś. Traktuje się tego autora, jakby miał on to samo co my pojęcie nauki, jej wymogów, a także pojęcie świata, człowieka itd. [...]” (S k a r g a, 1989: 66–67). Tak postępując, gubi się jednak ówczesny kontekst historyczny i kulturowy, niepowtarzalny klimat myśli epoki, w którym dane problemy, koncepcje, poglądy powstały i funkcjonowały. Przykład powstawania, krzepnięcia i stopniowej dominacji relacyjnej i ilościowej „epistemy metody” z jednej, a postępującej destrukcji, cofania się i wreszcie zaniku (!) substancjalnej i jakościowej „epistemy istoty” z drugiej strony, zdaje się wskazywać, że alternatywę ewolucja – rewolucja należałoby przekroczyć. Pracę intelektualną cechuje bowiem napięcie między tradycją a dążeniem do przekroczenia jej tam, gdzie wydaje się już przestarzała. „Myśl poruszająca się w swym naturalnym historycznie ukształtowanym polu epistemologicznym zaczyna dostrzegać jego braki, luki uniemożliwiające rozwiązanie problemu. Próbuje zatem ustawić ten problem na nowo, aby te luki obejść, aby pokonać przeszkody. Niekiedy w tym wysiłku myśl przekracza granice epistemologicznego pola, często nie zdając sobie sprawy z doniosłości uczynionego kroku” (S k a r g a, 1989: 68). Zgadząc się z tezą, iż twórczość ludzka jest ewolucyjna i rewolucyjna jednocześnie, dodałbym, że odchodzące w przeszłość poglądy wzbogacają tezaurs ludzkiej wiedzy, do którego w razie potrzeby można się odwołać. Pamiętając oczywiście o konieczności rozróżniania rozważań diachronicznych i synchronicznych, jak również ujawniania dysonansów poznawczych i interpretacyjnych.

Dysonans poznawczy jest konsekwencją m.in. tego, że scjentystyczny punkt widzenia przyjmuje zawsze tylko prawdę współczesnej nauki, przyjmując sens minionych problemów do systemów uznawanych współcześnie teorii. Z tej perspektywy owe problemy, będąc niekoherentnymi, jawią się jako martwe i fałszywe. „Gdy nie zdajemy sobie sprawy z odmienności naszej wizji świata i sprzęgniętego z nią ideału wiedzy od tej, która stała za odrzucanymi dziś przez nas poglądami, gdy nie usiłujemy uchwycić ich miejsca w ówczesnym obrazie świata, jawią się nam one jako nonsensy” (S k a r g a, 1989: 76). Możemy wówczas mówić o swoistym poznawczym czy interpretacyjnym dysonansie. Z takowym dysonansem mamy do czynienia zawsze wtedy, gdy obyczaje, którym hołdujemy, wartości, które cenimy, język, którym mówimy, religię, którą wyznajemy, kulturę, którą uwa-

żamy za swoją itd. traktujemy jako coś naturalnego, oczywistego i nieproblematicznego. Stosujemy bowiem te elementy własnej kultury, własnego światopoglądu czy też akceptowanego ideału wiedzy naukowej jako nieuświadamiane kryteria oceny innych, odmiennych: obyczajów, wartości, języków, religii, wyobrażeń, kultur...

Jednym z istotnych problemów nowożytnego ideału nauki jest wspomniana wyżej koncepcja autonomii poznawczej podmiotu, tzn. czy można pogodzić partykularyzm indywiduum z uniwersalną prawomocnością tworzonej przezeń wiedzy. Problem, o którym mowa, szczególnie rzuca się w oczy, gdy mamy do czynienia z historią. „Narzucanie obcej tradycji tego, czego w niej nie było, co nie było dla niej najbardziej istotne czy też było interpretowane inaczej – to zwykle uchybienia opisów historycznych” (T o p o r o w, 1977: 106). Na owe uchybienia zwracali już uwagę myśliciele przynajmniej od dwóch wieków. Na przykład Hegel, wykładając filozofię historii w latach dwudziestych XIX stulecia, zauważał, iż historyk przystępuje do opracowania materiału historycznego zgodnie z duchem, który ożywia jego samego, a który jest czymś różnym od ducha opisywanych wydarzeń. Z tego powodu specyficzny ton, który musi cechować człowieka należącego do pewnej określonej kultury, najczęściej nie dostosowuje się do czasów, o których traktuje dane dzieło historyczne, dlatego badacze często narzucają źródłom historycznym swego ducha jako ducha opisywanej epoki (H e g e l, 1958: 7–8). Dotyczy to wszystkich historyków, zarówno dawnych, jak i współczesnych. „Jakże często historyk naszych czasów interpretuje teksty z przeszłości, insynuując ich autorom tendencje i przesłaudczenia, które niekoniecznie musiały być żywione, w niektórych zaś wypadkach na pewno takimi nie były. Nakładanie siatki własnych przesądów jest zjawiskiem częstym. Nieraz też postępuje się tak z całą świadomością rzeczy, ponieważ owe przesady czy antycypacje niekoniecznie bywają nieświadome” (S k a r g a, 1989: 18).

Ażeby uniknąć owych błędów, przedstawiciele dziewiętnastowiecznego tzw. niemieckiego historyzmu faktograficznego zadanie historiografii upatrywali w ujmowaniu tylko tego, co jest i było – wydarzeń, czynów itd. – przy czym sądzili, iż historia jest tym bliższa prawdy, im ściślej trzyma się faktów, które stanowią jej podstawę oraz nadają kierunek rozważaniom. Przy bliższym przyjrzeniu okazuje się jednak, iż w postulatcie „wernego ujmowania” danych historycznych zawarta jest – delikatnie mówiąc – nieścisłość. „Nawet zwykły przeciętny historyk, który sądzi i utrzymuje, że jego postawa jest czysto odbiorcza i że idzie tylko za faktami, nie jest w swym myśleniu bierny, lecz wnosi swe własne kategorie, poprzez które patrzy na to, co istnieje” (H e g e l, 1958: 14). Dlatego też nie powinniśmy dać się zwieść nawet najbardziej empirycznie nastawionym historykom – głoszącym, że postępowanie historyczne polega na braniu dziejów takimi,

jakimi są – albowiem w praktyce oni sami robią to, co zarzucają m.in. filozofom, czyli wprowadzają do historii aprioryczne wymysły. Zwolennicy historyzmu – pojmowanego w duchu radykalnego empiryzmu – ulegają złudzeniu, sądząc, że w historii ludzkiej nie ma niczego, co nie byłoby produktem dziejów. Mylą się, sądząc, iż zrozumieć historię można, wydobywając jej sens – jako konkluzję postępowania indukcyjnego – z empirycznego tworzywa dziejów. „Historii niepodobna rozumieć z niej samej jako języka, ponieważ historia nie zawiera znaków. Historii niepodobna rozumieć jako ekspresji, jeśli nie przyjmiemy poza-historycznej instancji, której intencje ekspresyjne wyrażają się w wydarzeniach. Historii niepodobna rozumieć jako struktury znaczącej, jeśli nie założymy poza-historycznej esencji, która wciela się w jej przebiegi. Z punktu widzenia historyzmu historia jest tedy niezrozumiała i niesensowna. Trzeba aktem wiary filozoficznej wykroczyć poza historię, jeśli chce się jej nadać sens, trzeba uznać świat możliwości, który jest przed-empiryczny (transcendentny lub transcendentalny), a któremu empiryczna historia nadaje ciało, czyni go realnością” (K o ł a k o w s k i, 1967: 236). Nie sposób zatem postępować bez przyjmowanych z góry założeń. Oznacza to, że praktyczne zabiegi historyka oraz rozumienie czegokolwiek zakłada istnienie przeświadczeń, przesądów, także filozoficznej natury, od których uciec nie można całkowicie. „Od czasów Oświecenia filozofowie podnosili swoje wiary do rangi nauki; godzi się dziś domniemać naukę umieścić z powrotem na poziomie wiary [...]. Owa wiara ma zawsze sens praktyczny; jest projekcją naszą, która naszej przeszłości nadaje sens. Ze względu na nasz zamiar organizuje się nasze dziedzictwo historyczne jako akt przygotowawczy tego zamiaru” (K o ł a k o w s k i, 1967: 237). Inaczej mówiąc: „Rozumienie historyczne samo jest oddziaływaniem i doświadczaniem oddziaływania” (S k a r g a, 1989: 19).

Jest to bardzo ważne zagadnienie nie tylko dla historyków, którzy mają do czynienia ze społeczeństwami i kulturami rozłożonymi w czasie. Równie istotne jest ono dla etnologów, mających do czynienia przede wszystkim z kulturami rozłożonymi w przestrzeni. Już Edward B. Tylor przestrzegał, iż oceniając ludzkie czyny – jako dobre lub jako złe – antropolog musi wystrzegać się błędu, który przysłowie nazywa mierzaniem cudzego ziarna własnym korcem. „Nie sądząc obyczajów narodów na innych stopniach oświaty według własnej nowożytnej miary, powinien zużytkować swą wiedzę na pomoc wyobraźni, tak, ażeby ocenić instytucje na ich własnym gruncie i w ich właściwym działaniu” (T y l o r, 1923: 414). Szczególnie uczulał na to Franz Boas, wskazując, iż największym błędem jest podciąganie innych kultur pod schemat wyabstrahowany z kultury własnej. Każdą bowiem kulturę należy mierzyć jej własną miarą – starając się wnikać we właściwe jej warunki psychologiczne, środowiskowe, histo-

ryczne itp. – nie wartościując jej przy pomocy kryteriów obcych jej „geniuszowi”. Problem ten jest szerszy i dotyczy kontaktów międzyludzkich w ogóle. W gruncie rzeczy nie ma bowiem wielkiej różnicy między interpretacją tekstów odległych w czasie oraz tych odległych w przestrzeni. Antropolodzy – przynajmniej od czasów Boasa, Malinowskiego i innych – też starają się badane problemy zrozumieć w kontekście tego systemu wierzeń i przeświadczeń, w ramach którego powstały i funkcjonowały, przyrównując ich sens do prawdy kultury, która je zrodziła. Dlatego Kołakowski uznał antropologię za naukę europejską *par excellence*, gdyż usiłując patrzeć na swoją kulturę oczyma „innych”, samokwestionuje ją, łamiąc jednocześnie etnocentryczne zamknięcie. Zakłada ona zawieszenie własnych norm, ocen i nałogów mentalnych, moralnych, estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia „innego” i przyswoić sobie jego sposób percepcji. „Wydaje się oczywiste, że antropolog mógłby zrozumieć dzikiego w sposób doskonały tylko wtedy, gdyby sam stał się dzikim, a więc antropologiem być przestał” (K o ł a k o w s k i, 1990: 16). Postulat ten – będący jednym z najważniejszych nakazów metodologicznych dzisiejszej antropologii – można by nazwać „imperatywem utożsamienia z innym”. Inaczej mówiąc, chodzi tu o dyrektywę identyfikacji nakazującą historykowi lub/i antropologowi przyjmować perspektywę widzenia zdarzeń, zajmowaną przez ich uczestnika. Ułudą jest wszakże roszczenie sobie pretensji do całkowitego sukcesu w tym względzie, gdyż sukces taki zakładałby sytuację epistemologicznie niemożliwą: wchodząc w skórę przedmiotu badania, należałoby zarazem utrzymać dystans i obiektywne nastawienie badacza.

W antropologii problem możliwości osiągnięcia autonomii poznawczej – uchodzącej za warunek osiągnięcia obiektywizmu – podjął m.in. Lévi-Strauss, próbując skonstruować swoistą „technikę oddalenia”. Polega ona na odczuciu „nienaturalności”, „obcości” własnej kultury – na odrzuceniu traktowania jej zwyczajów, obrzędów, norm, wartości itd., jako oczywistych i jedynie prawomocnych. Antropolog badający kultury odmienne od własnej, musi porzucić cały system odniesienia właściwy społeczeństwu, z którego wyszedł; porzucić „swoją” kulturę, która determinowała jego cały sposób myślenia. Jego zdaniem jest to możliwe, bo gdybyśmy byli trwale niezdolni do wyzwolenia się od norm, które nas ukształtowały, to przecież nasze wysiłki oglądania różnych społeczeństw „byłyby znowu wstydliwym przyznaniem jego wyższości nad wszystkimi innymi” (L é v i - S t r a u s s, 1964: 355). Osiągnąwszy niezbędny stopień „wyobcowania”, antropolog może postrzegać jako przedmiot kulturę „inną”, lecz także tę, która go wydała, i przystąpić do badania zjawisk występujących w obrębie jego własnego społeczeństwa, okazujących tę samą cechę „oddalenia” bądź dlatego, iż dotyczą tylko części grupy, bądź też z tej racji, że chociaż dotyczą

całości, zakorzenione są głęboko w życiu nieuświadomionym (Lévi-Strauss, 1970: 482–483). Z tej perspektywy wszelkie społeczeństwo inne niż nasze jest przedmiotem; wszelka grupa naszego własnego społeczeństwa, różna od tej, do której sami należymy, jest przedmiotem; wszelki zwyczaj tej grupy, któremu sami nie hołdujemy, jest przedmiotem... (Lévi-Strauss, 1973: XXXIV). Antropolog jest w stanie osiągnąć sformułowania prawomocne nie tylko dla uczciwego i obiektywnego obserwatora, lecz dla wszelkiego możliwego obserwatora. Gwarancją tego jest symboliczna natura myślenia – czyli nieuświadomiana działalność umysłu – zasadniczo identycznie funkcjonująca u wszystkich ludzi, której manifestacją są wszelkie kultury. Antropolog kształtuje zatem hiperobiektywne i transkulturowe kategorie myślowe, posługując się metajęzykiem, który pozwala wyrażać bardzo różnorodne doświadczenia społeczne.

Poststrukturalizm, podważając metajęzykowy status teorii, zakwestionował też uprzywilejowaną poznawczo pozycję, jaką miała zapewniać autonomiczność. „Strukturalizm, jak wiadomo, opowiadał się zdecydowanie za metajęzykowym statusem teorii jako zamkniętym, odrębnym systemem twierdzeń, metod i narzędzi badawczych wyższego poziomu, nadbudowanym nad dyskursami literatury czy kultury, lecz pozbawionym – z założenia – dyskursywnych ułomności, znamionujących obiekt badania. Dzięki temu właśnie mogły przysługiwać mu pożądane atrybuty naukowości. Atrybuty te można sprowadzić, jak myślę, do trzech podstawowych kategorii. *Primo*: obiektywność – czyli uniezależnienie identyfikowanych cech przedmiotu od zmian kontekstu oraz subiektywności usytuowanego na zewnątrz obserwatora. *Secundo*: neutralność – upewniająca, że sposób badania nie wpływa na jego rezultaty. *Tertio*: uniwersalność – w znaczeniu powszechnej ważności wyników oraz mocy wyjaśniającej w zakresie danej dziedziny (bez względu na jej czasoprzestrzenne, a także historyczno-kulturowe uwarunkowania)” (Ny c z, 2000: 20–21). Efektem poststrukturalistycznej krytyki nieuzasadnionego roszczenia teorii do statusu metajęzyka było usytuowanie teorii w ramach aktu wypowiedzi. Uznając teorię za rodzaj dyskursu, odmówiono jej zarówno istotnego powiązania z szerszymi kontekstami (społecznymi, ideologicznymi, kulturalnymi) implikowanymi przez akt wypowiedzi, jak i tradycyjnej funkcji dostarczania obiektywnej wiedzy o przedmiocie.

Współcześnie badacze sądzą, że konflikt między dążeniem do opisanie systemu z zewnątrz i do zrozumienia zarazem siebie jako części tego systemu, jest nierozstrzygalny zarówno w sferze filozoficznej, jak i metodologicznej. „Pod względem filozoficznym jest on nierozstrzygalny, ponieważ umieszczając się na zewnątrz systemu, który badamy i którego jesteśmy częścią, nie możemy uzyskać o nim pełnej wiedzy. Przyjmując zaś, że jesteśmy jego częścią, nie możemy uzyskać o nim wiedzy obiektywnej. [...]

Dążąc do obu tych celów, jesteśmy stale zmuszeni do wybierania jednej z dwu perspektyw. Tym zaś, co określa nasze wybory, są wartości, które pragniemy realizować za pośrednictwem uzyskanej wiedzy. Od ich wyboru zależy akceptacja określonego ideału nauki. [...] Pod względem metodologicznym konflikt ten jest nierozstrzygalny właśnie dlatego, że stoją za nim różne zaakceptowane ideały wiedzy. To one wykluczają akceptację pewnych reguł metodologicznych – w tym przypadku reguł zadowalającego wyjaśniania – jeśli nie służą one ich realizacji. Metoda wyjaśniania, która z punktu widzenia jednego ideału jawi się jako zadowalająca czy też racjonalna, oceniana być musi z punktu widzenia drugiego ideału jako niezadowalająca czy też nawet jako produkt irracjonalizmu” (A m s t e r d a m s k i, 1983: 61–62). Ażeby spór metodologiczny mógł być rozstrzygalny, konieczny jest pewien *consensus omnium*, na który składa się wspólnie akceptowany ideał poznania naukowego. Krótko mówiąc, obecnie dyskurs teoretyczny pozbył się iluzji uniwersalności i ponadczasowości, zmieniając swój bytowy i poznawczy status: „od przyjmowania ponadhistorycznej pozycji i odkrywania porządku, który tkwi u podstaw – do akceptacji usytuowania w historii i porzucenia idei fundamentalnej niezmienności, dostępnej racjonalnemu poznaniu” (N y c z, 2000: 27). Niemniej „nie znaczy to przecież, że przedsiębrane badania nie mogą prowadzić do lepszego czy – jeśli kto woli – głębszego poznania i wiedzy uzasadnionej, a nawet w i e d z y p e w n e j (w obu jednak znaczeniach tego słowa, relatywizujących ową »pewność« wyników do podmiotowo-kontekstowych warunków poznania)” (N y c z, 2000: 28–29).

Wyjście poza ten zakłęty krąg proponuje m.in. Gadamer w scharakteryzowanej w poprzednim rozdziale hermeneutyce filozoficznej. Zwrócił on uwagę na to, że przedstawiciele nauk humanistycznych – w szczególności historycy, lecz także antropolodzy – kierując się celem swoich badań, używają pojęć, za pomocą których usiłują opisać swoistość badanych przedmiotów. Nie biorą przy tym zwykle pod uwagę tego, iż przydatność do opisu, jaką odkrywają w wybranych przez siebie pojęciach, może się okazać w najwyższym stopniu zgubna dla owych celów. Realizując bowiem postulat idiografizmu, sprowadzają coś historycznie czy kulturowo obcego do czegoś znanego, podporządkowując w ten sposób – pomimo woli jak najbardziej obiektywnego ujęcia – innobyć przedmiotu przyjętym z góry pojęciom. Tym samym, pomimo całej stosowanej metodyki naukowej bezwiednie ulegają oni jako dzieci swej epoki, kultury i społeczeństwa ich uprzedzeniom oraz przyjmują obowiązujące tam kategorie. „Chcąc rozumieć tradycję, świadomość historyczna nie może się zadowalać na metodyczno-krytyczny sposób pracy, w jaki wykorzystuje ona źródła, jak gdyby sposób ten chronił ją przed uleganiem własnym ocenom i uprzedzeniom” (G a d a m e r, 1993: 336). Jeśli dany badacz nie uświadomi sobie tej swojej na-

iwności, z pewnością nie osiągnie wymaganego przez przedmiot poziomu refleksji.

Popadnie jednak w naiwność prawdziwie bezgraniczną, jeśli uświadamiając sobie ów problem, uzna że w rozumieniu historycznym czy antropologicznym trzeba odrzucić własne pojęcia i myśleć tylko pojęciami epoki będącej przedmiotem rozumienia. Naiwność takiego wymogu – będącego pozornie konsekwentnym urzeczywistnieniem imperatywu utożsamienia z innym – nie polega nawet na tym, że taki postulat i taka przesłanka pozostaną niespełnione, gdyż interpretator nie osiągnie w pełni ideału wyłączenia siebie. Oznaczałoby to, że mimo wszystko mamy tu do czynienia z uzasadnionym ideałem, do którego powinniśmy się w miarę możliwości zbliżać. W gruncie rzeczy jednak ów uzasadniony postulat oznacza coś zupełnie innego. Wymóg odłożenia przez badacza na bok współczesnych pojęć nie oznacza naiwnego przeniesienia się w przeszłość lub w inną kulturę, ma on bowiem w ogóle sens tylko w relacji do własnych pojęć historyka czy antropologa. Paradoks polega na tym, iż świadomość historyczna (postawa antropologiczna), odrzucając samą siebie w celu rozumienia, usiłuje wyeliminować jedyny czynnik umożliwiający rozumienie. Zwracał też na to uwagę Bachtin: „Istnieje bardzo żywotne, lecz jednostronne i dlatego niesłuszne przekonanie, że dla lepszego zrozumienia cudzej kultury trzeba jakby przenieść się w jej obręb i zapomniawszy o własnej, patrzeć na świat oczyma tej cudzej. Naturalnie, że prawdziwe wczucie się w cudzą kulturę, umiejętność spojrzenia na świat jej oczyma jest nieodzownym elementem procesu jej rozumienia; ale jeśliby rozumienie wyczerpywało się na tym momencie, byłoby po prostu zdublowaniem i nie pociągałoby za sobą niczego nowego i wzbogacającego. Rozumienie twórcze nie zarzeka się siebie, swojego miejsca w czasie, swojej kultury i niczego nie zapomina. Wielki problem rozumienia to »znajdowanie się na zewnątrz« przez badacza – w czasie, przestrzeni, kulturze – w związku z tym, że chce on zrozumieć w sposób twórczy” (Czaplewicz, Kasperski, red., 1983: 369–370). Rozumienie oznacza w rzeczywistości przeobrażanie pojęć badanej epoki lub/i kultury, gdy staramy się myśleć za ich pomocą, a zatem zawsze obejmuje pośrednictwo między tymi pojęciami a własnym myśleniem. „Unikanie własnych pojęć podczas interpretacji jest nie tylko niemożliwe, ale stanowi jawny absurd. Interpretacja oznacza właśnie wprowadzenie do gry własnych wyjściowych pojęć, aby pogląd tekstu rzeczywiście do nas przemówił” (Gadamer, 1993: 364).

Dokonując analizy świadomości hermeneutycznej, Gadamer odkrył dialektyczną iluzję stwarzaną przez świadomość historyczną i – dodam – etnologiczną. „Kto się uważa za wolnego od uprzedzeń, polegając na obiektywności swego postępowania i przecząc swemu historycznemu uwarunkowaniu, ten doświadczy ich przemocy, której niepostrzeżenie ulegnie jako

pewnej *vis a tergo*. Kto nie chce uznać sądów, których dominacji ulega, ten nie dostrzeże tego, co się jawi w ich świetle” (G a d a m e r, 1993: 335–336). Wcześniej zresztą Bachtin wskazywał na to, świadomość historyczna (i antropologiczna) musi uwzględniać własną, „dialogiczną” dziejowość. „W dziedzinie kultury »znajdowanie się na zewnątrz« jest wielką dźwignią rozumienia [...]. Jedna kultura tylko w oczach innej kultury odsłania się pełniej i głębiej (ale nie w całej swojej pełni, bo przyjdą jeszcze inne kultury, które dostrzegą i zrozumieją jeszcze więcej). Jeden sens odsłania swoje głębie, gdy spotyka się i wchodzi w kontakt z innym, »cudzym« sensem: zaczyna się jakby między nimi dialog, który przełamuje zamknięcie i jednostronność tych sensów, tych kultur. Stawiamy cudzej kulturze nowe pytania, których sama sobie nie stawiała, i cudza kultura odpowiada nam, odsłaniając przed nami swoje nowe strony, nowe głębie znaczeniowe. Nie mając własnych pytań, niepodobna pojąć twórczo czegośkolwiek, co inne i cudze (chodzi oczywiście o pytania poważne, istotne). Przy takim dialogowym zetknięciu dwu kultur nie zlewają się one ze sobą i nie ulegają przemieszaniu, każda zachowuje swoją jedność i jawną całościowość, przy czym wzajemnie wzbogacają się” (C z a p l e j e w i c z, K a s p e r s k i, red., 1983: 370).

Z jednej strony, pojęcia, kategorie, idee przesłaniają historię, ale z drugiej strony – równocześnie rzucają na nią światło. „Na ile zaś same należą do historii i na ile ją kształtują, jest kwestią nie do rozstrzygnięcia” (S k a r g a, 1989: 17). Mając świadomość tych trudności, uważa się, iż nie wolno rezygnować z prób kontynuowania międzyepokowego i międzykulturowego dialogu. „Bowiem badacz, absolutyzujący myśl o trudności czy też niemożliwości zrozumienia jednej kultury przez przedstawiciela innej, nieuchronnie popadnie w całkowity paraliż twórczy i stanie się niemy” (G u r i e w i c z, 1976: 20). Alternatywną względem takiej niemocy i milczenia propozycją jest uznanie, że tylko rzeczywisty akt tworzenia pozwala rozstrzygnąć problemy i przezwyciężyć antynomie, z którymi myślenie nie umie się uporać definitywnie (P o m i a n, 1973: 37). Dlatego być może naiwnie – jak utrzymywał Merleau-Ponty – jednak uparcie wciąż na nowo poszukujemy czegoś solidnego w niebie idei lub w fundamentach sensu. „Możemy się mylić, gubić, dążenie natomiast jest stałe i świadomość możliwości kolejnych złudzeń nie powstrzymuje nas od intelektualnej pracy. [...] Myśl nie może rezygnować z nadziei na wypełnienie się sensu” (S k a r g a, 1989: 91–92). Wyjaśnianie struktur symbolicznych z konieczności przesuwają się przy tym w nieskończoność sensów symbolicznych, gdyż znaczenia tekstu nie można uważać za jakieś sztywne i arbitralne stanowisko. W rozumieniu hermeneutycznym na pewno nie chodzi też o „zrozumienie historyczne”, które rekonstruowałoby genezę tekstu. Przekazy tradycji ujawniają wraz z postępem dziejów coraz to nowe aspekty

swego znaczenia, co m.in. jest wyrazem „efektywnodziejowości” doświadczenia hermeneutycznego. „Do istoty naszej dziejowej skończoności należy świadomość tego, że po nas inni będą zawsze rozumieć inaczej. Wszelako dla naszego doświadczenia hermeneutycznego jest równie niewątpliwe, że wśród przemian rozumienia przejawia się pełnia sensu ciągle tego samego dzieła, tak jak w procesie dziejowym trwa znaczenie ciągle tych samych dziejów” (G a d a m e r, 1993: 347). Z tych powodów interpretacja hermeneutyczna nie może zadowalać tych, którzy hołdują tezie naturalizmu metodologicznego, bowiem nie może stać się naukowa w sensie nauk ścisłych czy przyrodniczych. Absolutnie jednak nie powinno nas to zniechęcać albowiem: „Interpretacja sensu, choć nienaukowa, jest głęboko poznawcza” (C z a p l e j e w i c z, K a s p e r s k i, red., 1983: 238). Barthes wyraził niegdyś nadzieję, iż w przyszłości podjęte zostaną próby opisywania świadomości semantycznych w powiązaniu z historią (B a r t h e s, 1970: 271). I taką właśnie próbą jest w mojej intencji ukazanie niektórych wyobrażeń oraz dysonansów interpretacyjnych, będących konsekwencją przyjmowania postaw naturalistycznej i symbolistycznej w diachronicznym ujęciu problematyki naukowego zainteresowania Tatrami i góralami tatrzańskimi, do czego teraz przechodzę.

Naturalistyczny oraz symbolistyczny sposób widzenia Tatr i polskich górali tatrzańskich

Współcześni znawcy i miłośnicy Tatr pokreślają ich ogromne – nieproporcjonalne do wielkości obszaru – znaczenie w polskiej kulturze: „Tatry są najwyższą grupą górską w łuku Karpat i zajmują powierzchnię ok. 750 km², z czego w obecnych granicach Polski znajduje się piąta ich część. Przedmiot więc zainteresowań wielkiego zastępu ludzi literatury i sztuki jest, terytorialnie rzecz ujmując, małym skrawkiem naszej ziemi, wzniesionym do wysokości ok. dwa i pół tysiąca metrów nad poziom morza (najwyższy szczyt Polski – Rysy – 2499 m n.p.m., najwyższy szczyt Tatr – Gierlach – 2655 m n.p.m.). Zakątek ten odegrał jednak w dziejach polskiej kultury rolę znacznie większą, niż wynikałoby z jego relatywnie małej powierzchni” (J a g i e ł ł o, 1975: 8). „Ale w kulturze polskiej ostatnich dwustu lat, w naszej świadomości i podświadomości, Tatry i Podhale mają ogromnie ważne, absolutnie wyjątkowe miejsce. To nie tylko rezerwat biosfery, ale również polskich atawizmów, nadziei, mitów, uniesień. Symbol tradycji, w której liczy się bezinteresowna przyjaźń i szlachetna rywalizacja, odporność fizyczna, siła charakteru, godność, patriotyzm, poświęcenie” (K r o h, 2002: 23). Nie tylko Tatry, ale też ich mieszkańcy zajmowali od dawna ważne miejsce w polskiej literaturze, poezji, malarstwie... „Krajobrazowa odmienność Tatr od reszty Polski, jak również kulturowa odrębność górali podhalańskich sprawiły, iż oba te zjawiska – w różnych czasach i w różnym stopniu nasilenia – stały się przedmiotem zainteresowania ze strony twórców, artystów i pisarzy. Proces kształto-

wania się owych zainteresowań, a zatem także proces wprowadzania tematyki tatrzańskiej i góralskiej do literatury polskiej miał charakter długotrwały, wiązał się ze stopniowym »odkrywaniem«, poznawaniem i zdobywaniem tych gór oraz całego regionu podtatrzańskiego [...]” (Kolbuszewski, 1995: 5–6). Ma rację wybitny literaturoznawca, zwracając uwagę na związek zainteresowań artystycznych i literackich z naukowymi badaniami Tatr i górali tatrzańskich. Ową dwoistość widzenia – z perspektywy naturalistycznej oraz symbolistycznej – Tatry i Podhala zauważył ponad wiek temu Stanisław Eljasz-Radzikowski, pisząc: „Na Tatry można spoglądać rozmaicie. Można na nie patrzeć okiem spokojnego badacza, człowieka z Europy, który, zbrojny w naukę i wykształcenie, bada ten wielki przedmiot przyrody; można też patrzeć okiem Polaka, co obejmując sercem i umysłem całą swą ziemię, jak daleko sięga mowa polska od mielizn Pomorza po wyżyny Podhala, kocha Tatry i wie, dlaczego je kocha. Czy tak, czy owak patrząc, zawsze trzeba powiedzieć, że jest to przedmiot godzien uwagi, przedmiot wielki, niepowszedniego znaczenia i ceny” (Eljasz-Radzikowski, 1900: 3).

W jednej ze swych prac Husserl tak charakteryzował właściwy przyrodoznawstwu obraz świata, będący efektem – wynikającego z „naturalistycznego przesądu” – „nastawienia naturalistycznego”: „Świat jako ogół realności w formie oddzielnych bytów. Przyroda jako dziedzina czystych *res extensae*. Wszystko, co realne, jest ciałem materialnym albo ma ciało, lecz tylko ciało ma rzeczywiste i właściwe *co-extensio*, które jest zarazem rozumiane czasoprzestrzennie. Jedność nie zmienionego (lecz mogącego się zmieniać) lub zmieniającego się kształtu w jedności trwania, ekstensjonalna forma kształtu wypełniona jakościowymi określeniami. Każde ciało [podlega] prawidłu ogólnej przyczynowości, dzięki czemu jest czymś dającym się określać, konstruować w prawdach samych w sobie według określonych praw przyczynowych, które można odkryć przez indukcję. [...] Naturalizm bez wahania zakłada, iż zasadniczo cały świat można ująć analogicznie do naturalistycznej przyrody, a więc że również byt sam w sobie świata jako korelat prawd samych w sobie, prawd, które można konstruować, może być ujęty jako (pozostawiona sama sobie) przyroda. Świat jako temat uniwersalnej, indukcyjnej nauki o świecie, empiryczna indukcja jako podstawa idealizującej metody matematycznej, służącej do odkrywania ścisłych praw świata (z prawami przyrody włącznie) albo do uzyskiwania praw dotyczących ludzi i zwierząt jako istot psychofizycznych, ich psychik, ich istnienia i działania jako osób, tak samo jak w stosunku do ich ciał. A więc mówiąc radykalnie – Bóg dysponuje uniwersalną matematyką świata, zna prawa świata obowiązujące wszystko, co w świecie istnieje, wszystkie określenia, a więc dokładne prawa współistnienia wszystkiego, co istnieje czasoprzestrzennie i w pewien sposób; są to prawa przyczyno-

we, tyle że bardziej skomplikowane, bardziej różnorodne, bo rozciągnięte również na sferę ducha” (H u s s e r l, 1989: 53–55).

Dla realizujących – świadomie bądź nieświadomie – ów program przyrodoznawców zajmujących się górami, są one przede wszystkim przedmiotem poznawania. W ujęciu diachronicznym poznawanie gór jawi się im jako proces coraz dokładniejszego odzwierciedlania rzeczywistości, w tym przede wszystkim coraz precyzyjniejszej deskrypcji, bardziej adekwatnej referencji. „W nauce zawsze poszukujemy języka, który naśladuje czy odzwierciedla strukturę rzeczywistości” (B r o n o w s k i, 1984: 54). Relacjonując z tej perspektywy poznawanie gór, przedstawia się przebieg oraz wyniki procesu „wdzierania się” człowieka w głąb gór, zdobywania o nich wiadomości i podawania ich w formie luźnych, pisanych przyczynków, względnie bardziej uporządkowanych opisów, a także tworzonych rycin (panoram) i map (S z a f l a r s k i, 1972: 580). Deskryptywizm wiąże się z empiryzmem głoszącym, iż źródła ludzkiego poznania tkwią w doświadczeniu, a samo poznanie polega ostatecznie na doświadczalnym kontakcie podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym. Empiryzm łączy się zwykle z sensualizmem, uznającym poznanie zmysłowe za najważniejsze narzędzie doświadczenia empirycznego. Pozostaje także w związku z fenomenalizmem, postulującym rejestrowanie tylko tego, co faktycznie ujawnia się w owym doświadczeniu, jak również innymi poglądami – na przykład naiwnym indukcjonizmem – charakterystycznymi dla postawy nazywanej pozytywistyczną. Albowiem pozytywizm jest przede wszystkim zbiorem zakazów odnoszących się do wiedzy ludzkiej, a próbujących rezerwować miano „wiedzy naukowej” do tych zabiegów, które można zaobserwować w rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa (K o ł a k o w s k i, 2003: 9 *et passim*). Pozytywizm zakłada naturalizm metodologiczny.

Poglądy na historię poznawania Tatr zaprezentowane przez Józefa Szaflarskiego w pracy *Poznanie Tatr* (1972) – uchodzącej za jedno z podstawowych dzieł w piśmiennictwie tatrzańskim – są dobrym przykładem podejścia pozytywistycznego, które można określić też realistyczno-indukcjonistycznym czy naturalistycznym. „Tatry, jak i wszystkie obszary na świecie, mają – rzecz prosta – swoją historię odkrycia i poznania, która rozwijała się stopniowo, obejmując najpierw ich łatwiej dostępne partie, następnie trudniej osiągalne, a wreszcie uważane w pewnych okresach w ogóle za niedostępne” (S z a f l a r s k i, 1972: 8). W tak pojmowanym rozwoju poznania Tatr zaproponował on wyróżnienie trzech zasadniczych, choć niełatwych do ścisłej periodyzacji, okresów:

1. Okres „eksploracji naiwnej”, który trwał od najdawniejszych o nich wiadomości z końca XI wieku do pierwszej szczegółowej na ich temat publikacji z początków XVII wieku.

2. Etap „eksploracji podróżniczo-opisowej”, trwający przez następne około dwóch i pół stulecia.

3. Okres ściśle badawczy, od połowy XIX wieku do dziś.

Od razu dodam, iż mnie – podobnie jak Szaflarskiego – w tej pracy interesować będą dwa pierwsze okresy.

W okresie pierwszym – po fali osadnictwa rolnego, które nie okazało się ważnym czynnikiem dla bliższego poznania Tatr – stały się one terenem anonimowych wędrowek pasterzy i myśliwych, poszukiwaczy skarbów górskich i leczniczych korzeni, a więc zwiedzane i odkrywane raczej w partiach łatwiejszych i „opisywane” w postaci krótkich wzmianek. „Silniejszą penetrację człowieka w głąb gór spowodowały z biegiem czasu niewątpliwie czynniki natury ekonomicznej, gdyż pojawiające się na ich terenie – hale, zwierzyna, korzenie i rośliny, a później i stwierdzone skarby mineralne, nęciły śmielszych, przy czym w miarę zapoznawania się z tym światem człowiek uczył się pokonywać jego niebezpieczeństwa – warunki atmosferyczne, trudno dostępny teren i groźną przyrodę” (Szaflarski, 1972: 6). Rola pasterstwa dla postępu poznania Tatr była szczególnie w tym pierwszym, ale i po części w drugim okresie ogromna. Ono bowiem – obok górnictwa – tworzyło w krajobrazie naturalnym początkowo prymitywne, potem ulepszane drogi dostępu do wnętrza gór, a w głębi Tatr szlaki pasterskie na halach. Ponadto pasterze, a zwłaszcza młodszy hasi, byli pierwszymi, którzy, wypasając owce, dotarli do niektórych wysokich przełęczy. „Nic więc dziwnego, że zespoły pasterskie przebywające stale na pewnych halach czy w dolinach, zebrały spory materiał odnośnie do stosunków topograficznych tych fragmentów Tatr i ich najbliższego otoczenia, materiał przekazywany zapewne ustnie następcom i przez nich dalej pomnażany. [...] Wśród żywiołu pasterskiego, zyskującego z wolna znaczny stopień obycia z górami, zaczęli najśmielsi z nich – myśliwi górcy tzw. polowace – sięgać w pogoni za kozicą, rzadziej za niedźwiedziem, już do najwyższych skalnych połaci Tatr” (Szaflarski, 1972: 26 i n.).

Sięgali tam również wspomniani wyżej poszukiwacze górskich skarbów: „Krajobraz wysokogórski zawsze budził w prostych ludziach strach swą tajemniczością i niedostępnością, ale uczuciu temu towarzyszyła również ciekawość, co się w ich wnętrzu znajduje, połączona na tle nieznamości praw przyrody z mnóstwem przesądów i zabobonów. Nic więc dziwnego, że wszystkie niemal góry na świecie są owiane legendami o skupionych w nich »skarbach« [...]. Na poszukiwanie tych skarbów wędrowały w Tatry od pierwszych okresów ich poznania wcale liczne rzesze poszukiwaczy, ludzających się nadzieją znalezienia olbrzymich bogactw ukrytych oczywiście w najnieдоступniejszych zakamarkach górskich” (Szaflarski, 1972: 63). Ściśle związana z wiarą w istnienie górskich skarbów jest, jako się rzekło, eksploracja górnicza. Zdaniem Szaflarskiego, obok

owych fantastów – poszukiwaczy skarbów – zaczęli z czasem pojawiać się w Tatrach ludzie trzeźwi, szukający w nich pożytecznych kruszców – górnicy. „Ważny element w początkowym poznaniu Tatr stanowiło obok pasterstwa – górnictwo, które sięgnęło w głąb gór już w średniowieczu; ponieważ próby górniczej eksploatacji w Tatrach są znane w niektórych punktach (Krywań, Dolina Kościeliska, Chochołowska i in.) od początków czy połowy XV w., przeto pierwsze poszukiwania (nie wydobywanie) górnicze były zapewne jeszcze wcześniejsze, może nawet na terenie Spisza XIV-wieczne” (Szaflarski, 1972: 28). Systematyczne poszukiwania oraz prace górnicze w Tatrach polskich rozpoczęły się zapewne około połowy XV wieku za czasów Kazimierza Jagiellończyka. Jednakże pierwszą pewną wiadomość o rozwoju górnictwa w Tatrach podaje w 1521 roku znany polski kronikarz Maciej z Miechowa (zwany Miechowitą), który wzmiankował, że w 1502 roku rozpoczęto prace wydobywcze miedzi i srebra w kopalniach tatrzańskich i że król Aleksander źle wyszedł na tym interesie, gdyż „robił wkłady na wiele tysięcy złotych, przedsiębiorcy zaś oddając mało dochodów, sycili króla nadzieją i obietnicami, nie zyskiem [...]” (Szaflarski, 1972: 80). Ponownie na dużą skalę poszukiwania kruszców w Tatrach i ich eksploatację rozpoczęto za Zygmunta Starego. „Wydobycie było zorganizowane, co warto podkreślić, w postaci gwarectwa, do którego wszedł (w charakterze gwarka!) król Zygmunt, szereg magnatów i biskupów oraz bogate mieszczaństwo Krakowa” (Szaflarski, 1972: 83).

Z punktu widzenia poznania Tatr największe znaczenie miało zatem – według Szaflarskiego – pasterstwo, myślistwo, górnictwo, jak również poszukiwanie skarbów i leczniczych roślin (zielarstwo czy „korzeniarstwo”). „Jak widzimy, począwszy od XIII–XIV w. zaczęła się rokrocznie pojawiać w Tatrach wcale liczna i z wolna rosnąca grupa ludzi »żyjących z gór«, którzy z racji swego zawodu czy zainteresowań byli zmuszeni do dokładniejszego zapoznania się nie tyle z ich całością, ale raczej z pewną niewielką ich częścią, zazwyczaj z jedną doliną lub ich grupą. Ten proces mimowolnego zbierania wiadomości o Tatrach, czyli tzw. eksploracji naiwnej, nasiłał się z wolna w ciągu 2–3 wieków, tak że w końcu doprowadził w XVII–XVIII wieku do pierwszych prób syntetycznego zebrania wiadomości o Tatrach” (Szaflarski, 1972: 29). Dużo mniejszą aktywnością w poznawaniu terenów wysokogórskich odznaczali się natomiast zbójnicy tatrzańscy (Szaflarski, 1972: 27). Proces poznawania gór – w szczególności Tatr – nie do końca jednak jest możliwy do uchwycenia, bowiem poza „znanymi, mniej lub więcej opierającymi się na autopsji podróżnikami, czy »opisywaczami« brał w nim udział tak trudny do sprecyzowania anonimowy element masowy jak rosnąca z biegiem czasu liczba pasterzy, myśliwych, poszukiwaczy »skarbow« czy »korzeniarzy«, przy-

noszących często mylne czy też tendencyjne wiadomości o nowych »odkryciach«, ale mimo wszystko właśnie dzięki swej ilości oraz znacznej dynamice, rozszerzających w sumie z biegiem czasu wiedzę o Tatrach” (Szaflarski, 1972: 581).

Przejdźmy do drugiego, spośród wyróżnionych przez Szaflarskiego, okresu poznawania Tatr: „Okolo dwa i pół wieku trwający następny okres – eksploracji »podróżniczo-opisowej« – sięga niemal do połowy XIX wieku i cechuje się pojawieniem szeregu »zwiedzaczy« czy badaczy całego, względnie części fragmentów tego pasma, a nawet pojedynczych jego szczytów i dolin. Publikuje się wówczas szereg różnego rodzaju opisów, opartych o krótkie – kilkudniowe, czasem jednosezonowe, a więc pobieżne badania czy spostrzeżenia z wycieczek i podróży” (Szaflarski, 1972: 8). Najstarsze wiadomości o próbach poznawania wnętrza Tatr poprzez eksplorację podróżniczą znane są z drugiej połowy XVI wieku. Wówczas to miała się odbyć wycieczka z Kieżmarku w głąb Tatr, którą w 1565 roku przedsięwzięła żona ówczesnego hrabiego (nadzupana) spiskiego Olbrachta Łaskiego – Beata z Kościeleckich. Jako że owa dama „znajdowała w okolicy dużo upodobania”, toteż w Zielone Świątki – prawdopodobnie w dniu 11 czerwca 1565 roku – „odbyła z wieloma ludźmi z miasta podróż w Góry Śnieżne” (Szaflarski, 1972: 37). Istnieją również niewielkie wzmianki o wycieczkach studentów liceum kieżmarskiego z końca XVI wieku pod kierunkiem jego rektorów (jak np. Adama Kunischa) i profesorów oraz szkoły w Koszycach pod opieką jej kierownika Jana Bocatia w 1598 roku.

Nasilająca się chęć poznania Tatr spowodowała z czasem pojawienie się zainteresowań podróżniczych i naukowych. Wtedy najlepiej znający góry – pasterze oraz „polowace” – zaczęli się stawać przewodnikami badaczy i podróżników, którzy szli w góry, aby je poznać, pomierzyć i opisać. Jednym z pierwszych pisarzy, zajmujących się Karpatami, był pochodzący ze Spisza Dawid Frölich (Fröhlich), rektor kieżmarskiej szkoły. W 1639 roku opublikowany został w Bardejowie, napisany po łacinie, praktyczny podręcznik geografii jego autorstwa pt. *Medulla geographiae practicae...* We wstępie do tego dziełka znajduje się m.in. najstarsza bodaj charakterystyka Tatr: „Z pomiędzy gór (Węgier) pierwsze miejsce zajmują Karpaty, którą to ogólną nazwą oznaczony został cały łańcuch gór sarmackich, dzielący Węgrów od Rusinów, Polaków, Morawian, Ślązaków oraz tej części Austrii, która przylega do Dunaju. Najgroźniejsze i najwyższe ich grzbiety, sięgające powyżej chmur, istnieją w komitecie spiskim, w okolicy mojego najmilszego miasta ojczystego Caesareopolis, inaczej Kieżmarkiem zwanego. Od miasta tego pochodzi także nazwa Gór Kieżmarskich, zwanych również Śnieżnymi, ponieważ pokryte są stałymi niemal śniegami, przez Słowian nazywanych Tatrami, albo Tarczał, jako że są łyse i pozbawione lasów”

(Szaflarski, 1972: 38). Opisał on tam też swoją wyprawę w Tatry z czerwca 1615 roku, którą odbyć miał w towarzystwie dwóch kolegów. Opis ten został niemal dosłownie powtórzony przez niego w podręczniku dla podróżujących, zatytułowanym *Bibliotheca sive cynosura peregrinantium* (1639) oraz w dziele geograficznym *Viatorium* (1643–1644). Z ciekawostek, powtarzanych przez niektórych późniejszych autorów, warto z tego opisu przytoczyć fragment dotyczący wrażeń z pobytu na „najwyższym karpackim szczycie”: „Gdy przybyłem na najwyższy wierzchołek góry, natrafiłem tam na powietrze tak spokojne i delikatne, iż nie zauważyłem nawet poruszenia się włosa, gdy na górach znacznie niższych znałem z doświadczenia gwałtowne wiatry. Stąd wywnioskowałem, że najwyższy wierzchołek tejże góry karpackiej podnosi się od jej najniższej podstawy na wysokość około jednej mili niemieckiej rozciąga się aż do najwyższej sfery powietrza, do której wiatry już nie dochodzą” (Szaflarski, 1972: 40).

Kolejna znana wyprawa wysokogórska w Tatry została podjęta około połowy XVII wieku przez grupę młodych ludzi, której uczestnikiem, a może i organizatorem był student śląskiego pochodzenia o inicjałach D.S. (Daniel Speer?, Daniel Sinapius Horcziczka?). Relacja z niej znajduje się w pracy anonimowego autora – naśladowącego popularne wówczas w Niemczech awanturnicze powieści podróżnicze opisujące przygody *Simplicissimusa* („Prostaczka”), pt. *Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus...* (1683), w której stwierdza on, że będąc w Kieżmarku, postanowił „około św. Jana dorocznym zwyczajem zwiedzić Góry Karpackie” (Szaflarski, 1972: 55). W treści tej relacji znajdują się m.in.: pierwsze wiadomości o pasterstwie w Tatrach, w tym wzmianka o juhasie wyglądającym „jakby zbój jaki ze strzelbą, ciupagą i dwoma psami”, który okazał się człowiekiem w gruncie rzeczy uprzejmym oraz gościnnym; opis „kozicy-taterniczki”, która wykorzystywała rogi do wspinania się po skałach; informacja o oglądaniu przez lunetę z tatrzańskich szczytów miejsc oddalonych o 30 mil (np. Krakowa wyglądającego jak wielki zamek); wzmianki o zbieraniu różnorodnych ziół i korzeni roślin oraz o korzystaniu przez przewodnika z „książeczki, w której były namalowane i opisane różne znaki gór, wąwozów i skał” (Szaflarski, 1972: 57–60).

W XVII wieku pojawili się w Tatrach ludzie rozkochani w rodzinnych górach i w ich przyrodzie. „Byli to niemal wyłącznie nauczyciele, względnie ewangeliccy duchowni ze wsi i z miasteczek spiskich, skąd, jak wiemy, dostęp do wnętrza Tatr był nieporównanie łatwiejszy niż od północy, ludzie o znacznym jak na owe czasy wykształceniu, zdobytym głównie w uniwersytetach niemieckich i prawdziwi miłośnicy przyrody” (Szaflarski, 1972: 97). Zwiedzał i badał Tatry w pierwszej połowie XVII wieku m.in. Daniel Praetorius, botanik (uchodzący za odkrywcę wielu

rosnących tam roślin leczniczych) i mineralog, rektor liceum kieżmarskiego. Również Christian Augustini ab Hortis, fizyk miejski z Kieżmarku, mineralog i zamiłowany botanik, który jako pierwszy miał wydestylować z kosodrzewiny (ok. 1640) słynny olejek – *balsamum hungaricum* – uznawany za panaceum.

Pod koniec XVII wieku poza nimi wkroczyła w tym czasie na pole badań tatrzańskich, zyskując zasłużony rozgłos w dziejach podróżnictwa i piśmiennictwa tych gór, rodzina Buchholtzów. Pierwszym przedstawicielem tego – wywodzącego się z Niemców spiskich – rodu był pastor z Wielkiej Łomnicy Jerzy (Georg) Buchholtz starszy. Wypada zgodzić się ze zdaniem Szaflarskiego, że chociaż żadne z tatrzańskich dzieł seniora rodu Buchholtzów nie zostało opublikowane za jego życia, to jednak poważny wpływ łomnickiego pastora na rozwój poznania Tatr i pchnięcie go na tory badawczo-opisowe nie ulega żadnej wątpliwości. Z materiałów Jerzego Buchholtza starszego korzystał szeroko Matej Bel; z wiedzy ojca czerpał przy swym opisie Tatr jego syn Jakub; praca jego inspirowała późniejsze, chociaż wcześniej wydane dziełko Andrzeja J. Czirbesza, a być może także Jerzego Wahlenberga i innych. „Jerzy Buchholtz starszy był więc początkową, ale zarazem i główną postacią tego okresu w Tatrach, który został nazwany od jego nazwiska” (Szaflarski, 1972: 115). Znakomity jak na owe czasy znawca całych Tatr, twórca pierwszego szczegółowego opisu geograficznego ich części spiskiej. Był on ojcem Jerzego i Jakuba – dwóch również do Tatr namiętnie przywiązanych i dla ich poznania zasłużonych synów. Zapoczątkował on kilkudziesięcioletni – od drugiej połowy XVII i poza połowę XVIII wieku sięgający – okres noszący w historii poznania Tatr nazwę „okresu Buchholtzów”. Jerzy Buchholtz starszy rozpoczął swoje wędrówki w głąb Tatr bardzo wcześnie, gdyż w 1664 roku wziął udział w zbiorowej wycieczce na Sławkowski Szczyt, którą opisał w krótkim artykule pt. *Die Besteigung der Schlagendorfer Spitze*. Został on opublikowany dopiero w tomie 4 – wychodzącego w Wiedniu – czasopisma „Allergnädigst-privilegirte Anzeigen aus sämtlich-kaiserlich-königlichen Erbländern” (1774). W artykule tym pojawił się m.in. stale powracający w relacjach motyw bardzo silnego echa w Tatrach, wynikający prawdopodobnie z wzorowania się na opisie Frölicha.

Główne wszakże dzieło Jerzego Buchholtza starszego – i tytuł do sławy pierwszego w owym czasie znawcy Tatr – stanowi szczegółowy opis wysokich Karpat spiskich (Gór Śnieżnych, Tatr Wysokich), który ukończony został w 1719 roku. Praca ta przetrwała w rękopisie blisko dwa wieki, a ponownie odkryta przez Rudolfa Webera dopiero z końcem XIX wieku w Bibliotece Narodowej w Budapeszcie, została wydana drukiem pt. *Das weit und breit erschollene Ziepscher-Schnee-Gebürg* (1899). Autor wprowadził tam m.in. – jako jeden z pierwszych – podział „Karpackich Gór Śnieżnych”

w ich zewnętrznym kształcie, od dołu do szczytu, na cztery strefy wysokościowe: „1. Strefa najniższa, składająca się przeważnie z małych krzewów na przemian z większymi drzewami, która wygląda w czystym powietrzu zielonawo. 2. Część znajdująca się ponad krzewami, niejako środkowa, obejmuje grube drzewa, ściany kamienne, wysokie turnie i skały; wygląda ona bardzo czarno. 3. Strefa trzecia, wznosząca się ponad wszelkim drzewostanem, to piękna kosodrzewina, która człowieka może z pewnością zaskoczyć i mająca wygląd zielony. 4. Strefa czwarta – to same kamienie i skały aż do szczytów. Wygląd jej jest szaroniebieskawy, poprzegradzany pasmami białego śniegu” (S z a f l a r s k i, 1972: 102). Dalej scharakteryzował ogólnie owe strefy, opisując występujące tam drzewa, krzewy i inne rośliny, a także zwierzęta. Opisując niedostępność i wysokość tatrzańskich szczytów, wzmiankował, że będąc w Polsce, widział je nawet z Łowicza w postaci jakby „kóp siana” (S z a f l a r s k i, 1972: 103). Natomiast ze Szczytu Sławkowskiego – zdaniem Buchholtza seniora – roztacza się szeroki widok, m.in. na Galicję i Śląsk.

W rozdziale poświęconym góskim skarbowi Jerzy Buchholtz starszy stwierdza: „W Górach Śnieżnych wprowadzić może jest ukryty w skałach, szczelinach i jamach różny kruszec i niejeden cenny skarb, jednak mieszkańcy tego terenu [...] nie mają z niego żadnego pożytku i mało dbają o takie skarby. [...] Cudzoziemcy zaś jako to Włosi, Szwajcarzy (co dla pozorów prawie co roku roznoszą po kraju chęsa i łapki na myszy), Czesi, Ślązacy i Polacy, nie licząc innych, pracują pilnie w kopalniach. Wyszukują i wynoszą niejeden skarb [...]” (S z a f l a r s k i, 1972: 104). Owa niechęć autochtonów do obcokrajowców korzystających z górskich skarbowi wyrażana była też przez innych współczesnych pisarzy. Dalszy ciąg wywodów autora przeczy jednak tezie, iż Spiszacy nie interesowali się górkimi skarbowi. Świadczy o tym choćby przykład Adama Kaltsteina – sędziego z miasta Biała Spiska – który odkrył złotodajne miejsce, przynosząc „z gór Bielskich ładny majątek i odwiedzał góry te przez wiele lat” (S z a f l a r s k i, 1972: 104). Ponadto pisząc o otoczeniu Przełęczy Polski Grzebień, Buchholtz stwierdzał: „W tej samej okolicy ku polskiej granicy kopią nasi ludzie (zwłaszcza mieszkańcy i korzeniarze z Botisdorff i Kleinschlackendorff) najszlachetniejsze i dla aptekarzy użyteczne korzenie, przeważnie między urwiskami, jako to angelica [...]. Z tego korzenia destyluje się i wypala wyborny olej, zwany Oleum Angelicae, jak i dobrą wodę, które ja sam również wyrabiam” (S z a f l a r s k i, 1972: 107). Ale jeżeli nawet za czasów Buchholtza seniora to zainteresowanie faktycznie nie byłoby zbyt wielkie, to w XVIII stuleciu było ono już znaczne.

Jerzy (Georg) Buchholtz młodszy w latach 1723–1737 pełnił funkcję rektora liceum kieżmarskiego oraz był autorem opisów dwóch wycieczek słuchaczy tej szkoły w Tatry. Pierwszy opis nosi tytuł *Relation von der*

Carpathischen Reise (1725), drugi natomiast *Dreytägige Carpathische Gebürg-Reise* (1726). Obydwie relacje były drukowane w – wydawanym wówczas we Wrocławiu przez towarzystwo naukowe zwane Academia Naturae Curiosorum – kwartalniku „Sammlung von Natur- und Medicin wie auch hierzu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten“. Według Szaflarskiego, dla „problemu postępu poznania Tatr opis obu wycieczek ma o tyle duże znaczenie, że świadczy o poważnie zaawansowanej masowości ich zwiedzania, orientacji w dostępności i w drogach do ich dolin, istnieniu nazewnictwa szeregu elementów (doliny, polany), a także o częstotliwości organizowania tego rodzaju imprez (prawdopodobnie co roku)” (Szaflarski, 1972: 140). Jerzy Buchholtz młodszy uczestniczył również w 1724 roku w wycieczce w Tatry – w charakterze przewodnika – z lekarzem i przyrodnikiem niemieckim z Brunszwiku – Franciszkiem Ernstem Bruckmannem. Zwiedzili oni wspólnie Dolinę Kieżmarską oraz część Tatr Bielskich. Swój opis podróży na Słowację i w Tatry opublikował Bruckmann również w przywołanym wyżej wrocławskim czasopiśmie oraz osobno w serii *Epistola Itineraria* (1728, 1741). Oprócz wspomnianej wycieczki opisał on m.in. kopalnię złota na Krywaniu, szereg roślin tatrzańskich, tamtejsze jaskinie, a także życie na hali (wyrób bryndzy). Ponadto dwie rozprawy *Antra dracorum Liptoviensia* (1720, 1732) – poświęcił kościom smoków tatrzańskich i karpackich, znajdujących w jaskiniach (Szaflarski, 1972: 138–139).

Jakub Buchholtz, młodszy syn Jerzego Buchholtza starszego, był z zawodu iglarzem w Kieżmarku, a z zamiłowania poszukiwaczem górskich skarbów. Stąd też Szaflarski określa go „pseudonaukowym poszukiwaczem skarbów” i „dość sprytnym fantastą”. Również autorzy *Wielkiej encyklopedii tatrzańskiej* podają: „Nabyte dzięki samouctwu wiadomości mieszały się u niego z naiwną wiarą w skarby i różne cuda” (Radwańska-Paryska, Paryski, 1995: 119). W trakcie swoich górskich wędrówek zebrał on duży zbiór (podobno blisko tysiąc) różnych okazów minerałów tatrzańskich i specjalnie wybranych próbek rud, które przesłał w 1746 roku na dwór cesarski do Wiednia. Wzbudziły one tam znaczne zainteresowanie, gdyż na skutek prowadzonych wojen skarb kameralny świecił pustkami, a entuzjazm Jakuba Buchholtza, dotyczący możliwości pozyskania górskich skarbów, potrafił rozbudzić wyobraźnię. W 1751 roku pojawiła się w Tatrach specjalna komisja naukowa – wysłana przez cesarza Franciszka – której celem było ustalenie faktycznego stanu ich bogactw mineralnych. Relację z wędrówek i działań jej członków, które trwały w Tatrach przez półtora miesiąca, zatytułowaną *Reise auf die Karpathischen Gebirge, und in die angränzenden Gespanschaften* pióra Jakuba Buchholtza, opublikowano w periodyku „Ungrisches Magazin” (1787). „Opis tej ekspedycji, zestawiony przez jej przewodnika, jest, jak łatwo stwierdzić,

mieszaniną prawdy, zwłaszcza co się tyczy stosunków terenowych i nazewnictwa, oraz baśni – odnośnie do skarbów mineralnych Tatr i Podtatrza. Miały się tu bowiem według niego znajdować jaspis i makazyt, stal (!) z żelazem, żyły miedzi, złotonośna żyła cynobru..., a także owce o narastających złotem zębach, o których autor wspomina nawet dwukrotnie. Dane te świadczą, iż Buchholtz to niewątpliwie człowiek – może o bardziej pseudonaukowym podejściu – szerokiego »klanu« poszukiwaczy skarbów w Tatrach” – konkludował z przekąsem Szaflarski (Szaflarski, 1972: 148). Zauważę na marginesie, iż Szaflarski przecenił znaczenie tej komisyjnej wyprawy w Tatry, stwierdzając, iż było ono dość duże i niosące nieprzewidziane następstwa. Według niego: „Na wieść bowiem o niej – przecież wyprawie uczonych z dalekiej stolicy – rozeszła się niewątpliwie po Spiszu i sąsiednich obszarach legenda o znaczeniu Tatr jako ośrodka zawierającego skarby mineralne, co z kolei wywołało wzmożoną akcję... poszukiwaczy skarbów, fabrykantów spisków i górników na terenie Tatr” (Szaflarski, 1972: 148–149). Moim zdaniem, było odwrotnie – to istniejące od dawna wyobrażenia o górskich skarbach sprowadziły w Tatry ową komisję.

W 1752 roku Jakub Buchholtz napisał drugie swe dziełko poświęcone opisowi Tatr pt. *Beschreibung des wundervollen Karpathischen Schnee-Gebirges*, które także doczekało się druku w „Ungrisches Magazin” (1783). Utrzymywał tam, iż w Tatrach znajdują się złoża: złota, srebra, miedzi, ołowiu, antymonu, żelaza i innych minerałów. Natomiast ze względu na ostry klimat, zaleganie śniegu, twarde skały, brak drewna do zabezpieczenia kopalń i inne trudności, a także bliskie położenie konkurencyjnych ośrodków górniczych na terenie Słowacji, górnictwo tatrzańskie rozwinęło się słabo. Niemniej jednak w niektórych miejscach – m.in. w Dolinie Kieżmarskiej – wydobywanie jest bardzo opłacalne: „Po lewej stronie u podnóża najwyższego szczytu jest wielki kamień, a pod nim otwór i wejście do małej jaskini, gdzie według relacji ma się jeszcze znajdować wejście lazurowe, które jest jednak zamknięte przez cudzoziemców. Co roku bowiem około św. Jana i Jakuba przybywają z daleka w Góry Karpackie różni obcokrajowcy, mający liczne opisy tych gór i wynoszą różnorakie kamienie szlachetne, minerały i makazyt” (Szaflarski, 1972: 151). Wspominał także o sławnych z powodu skarbów Żabim Jeziorze i Dolinie Miękuszowieckiej, zwanej Zlatinsky Zleb: „Zaraz pod Mnichem po stronie wschodniej znajduje się w głębokiej dolinie tzw. Żabie Jezioro, poszukiwane przez wielu z powodu bajecznego opisu, jakoby w nim były bardzo wielkie skarby szlachetnych kamieni, złota i srebra. [...] W tej dolinie są mineralne żyły złota, srebra i cynobru” (Szaflarski, 1972: 154–155). Opisując otoczenie Sławkowskiego Szczytu, Jakub Buchholtz wzmiankował, że rozciągając się z niego widok tak rozległy, iż można dostrzec po stronie północ-

nej Kraków, a po stronie południowej Debreczyn. Obszernie i konkretnie omówił dalej autor tatrzańską florę, zwracając szczególną uwagę na lecznicze właściwości tamtejszych roślin (w szczególności kosodrzewiny), a także faunę (głównie kozice i świstaki). Szaflarski pisał, iż Jakub Buchholtz – poprzez swoją działalność i opublikowane prace o Tatrach – przyczynił się do stworzenia iście sensacyjnej atmosfery wokół tej grupy górskiej, rozreklamowania jej niejako na terenie Wiednia, a pośrednio i w całej Europie (Szaflarski, 1972: 158).

Minerały, florę i faunę Karpat opisywał Matej Bel m.in. w swoich historyczno-geograficznych monografiach węgierskich komitatów: *Hungariae antiquae et novae prodromus* (1723) i *Notitia Hungariae novae historico geographica* (1736). Szczególnej uwagi wart jest kilkustronicowy opis Tatr Zachodnich i Tatr Wysokich, zawarty w drugim tomie tego ostatniego dzieła, pomimo iż nie jest on prawdopodobnie oparty na samodzielnych badaniach czy nawet zwiedzaniu tego pasma przez autora, lecz stanowi kompilację danych zaczerpniętych z innych źródeł. Opis dokonany został w oparciu o główne szczyty, w kierunku z zachodu na wschód: „Trnówecz Wielki [...]. Że w dawnych czasach wydobywano tu Mineram Veneris [miedź], świadczy rumowisko kuźni. [...] Luzno – znane niegdyś z kruszców srebra, których kopalnie dotąd istnieją, lecz z powodu zawalenia się prawie zapomniane. [...] Stjt lub Scutum [łac. tarcza – S.W.] położony powyżej wioski Żar nazwę otrzymał według wierzeń od kształtu. Są i tutaj jeszcze istniejące ślady kopalń złota. Podają, że pewien zamożny kupiec krakowski holenderskiego pochodzenia, niczego nie ukrywający, bogactwa swoje winien wpisać w dochodach z góry Liptowskiej Stjt, która jest nazywana także Szmreczka. I nie jest rzadkością, że cudzoziemcy raz po raz przewędrowywuują te góry, potajemnie wywożąc kruszec złota i srebra, a których nasi ludzie, bądź to nie znają bądź to lekceważą [...]” (Szaflarski, 1972: 119). Przy opisie dalszych szczytów również pojawiają się informacje o występujących tam rudach złota, srebra, miedzi i innych metali... Opisując inne osobliwości geograficzne, wspomina, że owe „góry mają stawy, które lud dlatego nazywa Morskie Oko, to jest Oculum Maris, ponieważ wierzy, że tego rodzaju stawy poprzez ukryte drogi łączą się z morzem” (Szaflarski, 1972: 119). Ponadto autor wzmiankuje o tamtejszej faunie (kozicach, świstakach, sokołach, jastrzębiach czy rybach), florze (leczniczych ziołach, korzeniach i drzewach), a także o smoczach kościach oraz wodnikach. Przy szczycie o nazwie Tomanowa dodaje: „W tym stoku, który jest po polskiej stronie, znajduje się obszerna jaskinia, z której wnętrza wydobyto w wielkiej ilości kości niespotykanej wielkości, które według wierzeń ludowych mają być smocze” (Szaflarski, 1972: 120). Pisząc o jednej z gór w Tatrach Wysokich (zwanej Kupferschacht), stwierdza: „W lasach szczyrbskich w sąsiedztwie tej góry jest

staw, średni wprawdzie co do wielkości, lecz niezbadanej głębokości, w którym jak głosi baśń ludowa, od czasu do czasu miano widzieć wodników (hydranthropos)” (Szafłarski, 1972: 121).

Wśród miłośników przyrody z pierwszej połowy XVIII wieku wspomnieć należy m.in. kieżmarskiego lekarza Daniela Fischera, również specjalistę od produkcji olejków eterycznych z kosodrzewiny i limby czy botanika Jerzego Bohuscha – badacza jaskiń w Tatrach Bielskich i autora pierwszego opisu Spisza (Szafłarski, 1972: 97–98). Autorem pierwszego opublikowanego, monograficznego opisu Tatr Wysokich był Andrzej J. Czirbesz, pastor ze Spiskiej Nowej Wsi. Może on uchodzić za typowego duchownego protestanckiego owych czasów, który obok działalności duszpasterskiej zajmował się różnymi dziedzinami wiedzy oraz gromadzeniem wszelakich zbiorów. Napisał kilka artykułów, publikowanych w latach 1772–1775 we wspomnianym wyżej „Privilegirte Anzeigen”, w tym właśnie interesującą pracę *Kurzgefasste Beschreibung des karpatischen Gebirges* (1772), będącą też swoistą naukową syntezą zamykającą pierwszy okres opisów Tatr. Jest to stosunkowo obszerny opis Tatr Wysokich, poczynając od ich ogólnej charakterystyki, poprzez wyszczególnienie szczytów, omówienie klimatu, wód (tatrzańskim jeziorom poświęcił dwa rozdziały, a w kolejnym wspomina o wodospadach), bogactw mineralnych oraz flory i fauny.

Opisując Tatry, Czirbesz stosuje – jako jeden z pierwszych – tzw. przez literaturoznawców konwencję gotycką, czyli stylizację na wzór architektoniczny: „Tutaj widzi się potężne urwiska, co jedno to wyższe, tam znów wieżycy skalne, które sterczą nagle jak niedostępne piramidy. [...] Niektóre szczyty karpackie są tak wysokie i strome, że są niemal niedostępne, [...] podobne są do jakiegoś spustoszonego zamku, inne znowu do murów zburzonego miasta” (Szafłarski, 1972: 175). Autor ten przyczynił się do upowszechnienia i utrwalenia poglądu o tym, że Krywań jest najwyższym szczytem Tatr: „Ten szczyt karpacki jest jednym z najslawniejszych, zarówno z powodu swojej nadzwyczajnej wysokości, jak i różnych metali, które pojawiają się na jego obszarze. Co się tyczy jego wysokości, to możemy na podstawie wypowiedzi dwóch oficerów z ces.-król. sztabu generalnego [kpt. Waldaua i por. Fleschiera – S.W.] twierdzić z pewnością, że Krywań jest najwyższym szczytem Gór Karpackich” (Szafłarski, 1972: 173). W pracy Czirbesza spotykamy się po raz kolejny z charakterystycznym dla ówczesnych opisów gór elementem, jakim jest tzw. przez literaturoznawców przesadnia („wertykalizm”): „O olbrzymiej wysokości [Tatr – S.W.] można [...] już stąd wnioskować, że przy pogodnym niebie można je ujrzeć z Erlau [Egeru – S.W.] i spod Debreczyna na Węgrzech, na granicy morawskiej z okolicy Bromowa i z pobliskiego Krakowa [...]” (Szafłarski, 1972: 172–173). O tzw. Zielonym Jeziorze (Zielonym Stawie Kieżmarskim)

Czirbesz informował: „Jezioro to leży w Karpatach na terenie Kieżmarskim, niedaleko od tzw. Koperszadów i nazywane jest przez prostych ludzi Morskim Okiem, ponieważ miano w nim – jak podanie niesie – natrafiać czasami na kawałki rozbitego okrętu. Z tego można było wnioskować, że jezioro to musiało mieć podziemną styczność z jakimś morzem”. Zadał jednocześnie retoryczne pytanie: „Który jednak rozsądny przyrodnik uwierzy w to?” (Szaflarski, 1972: 177).

W rozdziale poświęconym mineralogii autor pisał: „Góry Karpackie są skarbnicą różnych minerałów i kopalin, co zauważyli krajowi i zagraniczni uczeni. [...] Zaczynamy od kamieni szlachetnych Gór Karpackich, z których odkryto obecnie następujące: diamenty, topazy, granaty, jaspisy i karniole” (Szaflarski, 1972: 178). Według Czirbesza bowiem, chociaż góry te zawierają również rudy metali, jednakże wydobywanie ich nie przynosi oczekiwanych efektów, ze względu na: trudne warunki klimatyczne, niekorzystne położenie, małą wydajność dotychczas odkrytych złóż i ich zanieczyszczenie, a także brak odpowiednich kwalifikacji gwarków (górników). Kilka kolejnych rozdziałów traktuje o tatrzańskie florze: charakterystycznych drzewach i krzewach (m.in. limba, modrzew, koso-drzewina) oraz korzeniach i ziołach, „które hojna przyroda tu posiada jako liczne leki ku ogólnemu pożytkowi” (Szaflarski, 1972: 182). Wreszcie rozdział ostatni poświęcił autor tatrzańskim zwierzętom: niedźwiedziowi, koziorożcowi (!), kozicy i świstakowi. Drugim godnym wzmianki artykułem Czirbesza jest *Beschreibung einer Karpathischen Bergreise, auf den so genannten Kriwan, samt den dabey gemachten Beobachtungen* (1773), będący precyzyjnym i drobiazgowym opisem wejścia – autora w towarzystwie m.in. niektórych członków gwarectwa tamtejszych kopalń złota – na Krywań. Przypomnę, że szczyt ten uchodził wówczas za najwyższy – obok Łomnicy – w Tatrach. Po minięciu obszaru uprawnych pól i łąk dotarto w partię porośłą kosodrzewiną, następnie w tę część, gdzie „góry stają się bardziej puste i straszne”, a wreszcie zwiedzono kopalnię i skierowano się na szczyt. Po jego osiągnięciu, uczestnicy wycieczki przeprowadzili pomiary wierzchołka Krywania oraz przystąpili do zorientowania się w układzie dolin i położeniu sąsiednich pasm. Artykuł ten zawiera też uzupełnienia poprzedniej pracy.

Szaflarski podkreślił, iż pierwszy z omówionych wyżej artykułów Czirbesza – przynajmniej w części – oparty był nie na autopsji, lecz na źródłach drukowanych (Fröhlich, Bel) i rękopiśmiennych (Fischer, Buchholtz starszy i młodszy), a także na wiedzy uzyskanej od innych współczesnych mu badaczy Tatr, głównie od Samuela Augustini ab Hortis jr (Szaflarski, 1972: 171). Ten ostatni był także pastorem na Spiszu (w Spiskiej Sobocie), zapalonym mineralogiem oraz posiadaczem dużego zbioru minerałów, którego zasługi dla swego opisu Czirbesz szczególnie

podkreślał. Pomimo pewnych zastrzeżeń praca Czirbesza – ze względu na „trzeźwe i krytyczne” oraz „systematyczne”, a także „precyzyjne i wszechstronne opracowanie szeregu zagadnień” – według oceny Szaflarskiego: „budzi ciągle rzetelny podziw; stanowi ono niewątpliwie perłę wśród wielu najstarszych opracowań Tatr” (S z a f l a r s k i, 1972: 172). Artykuły Czirbesza, wraz z opublikowanymi na początku lat osiemdziesiątych XVIII wieku dwoma tekstami Jakuba Buchholtza, przyczyniły się do tego, że pod koniec tego stulecia odwiedzają Tatry liczni cudzoziemscy badacze, z Hacquetem i Townsonem, a później Beudantem i Wahlenbergiem na czele. Wszystkich ich przyciąga coraz bardziej rozpowszechniana opinia o Tatrach jako najciekawszym i nasuwającym szereg naukowych problemów do rozwiązania pasmie w całym łuku Karpat.

Pod koniec lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku zwiedził znaczną część Karpat – od Bielska i Babiej Góry po Karpaty Rumuńskie, w tym Tatry od północnej i południowej strony – Bretończyk w służbie austriackiej Baltazar (Belsazar) Hacquet, jedna z bardziej interesujących postaci tych czasów. Pełniąc funkcję profesora „historii naturalnej” na uniwersytecie we Lwowie, zajmował się – jak większość ówczesnych badaczy – głównie geologią i mineralogią oraz botaniką karpacką. Wynikiem tych badań było obszerne, czterotomowe dzieło zatytułowane *Neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1787–1795 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nördlichen Karpathen* (1790–1796). W tomie 4 znalazła się m.in. relacja z jego pierwszej podróży w Tatry (latem 1792 roku). Hacquet wspominał o góralu, który zwykle dzielił z nim „trudy tej podróży górskiej i ze względu na nasze bezpieczeństwo, jak i dla towarzystwa zabierał najdoświadczeńszych wspinaczy i myśliwych kozic” (S z a f l a r s k i, 1972: 189). I w innym miejscu pisał: „Kiedy przybyliśmy do Doliny Jaworcza, natknęliśmy się na rabusiów lub pastuchów, czego nie mogliśmy rozróżnić. Gdy ci osobnicy widzieli, że jesteśmy dobrze uzbrojeni, a chcieli poznać nasze zamiary, nasłali nam z ponurej gęstwiny nadzwyczaj brzydką babę z zapytaniem o cel naszego przybycia. [...] Kiedy baba zaszyła się znowu w gąszczu, posuwaliśmy się naszą drogą w dolinie aż do stóp góry Kriwan, która ma być najwyższym szczytem z całego łańcucha i również z całych Karpat. Tu przeprowadziliśmy pierwsze pomiary barometrem [...]” (S z a f l a r s k i, 1972: 192). Zarówno w trakcie tej pierwszej, jak i drugiej wyprawy w Tatry (latem 1794 roku) Hacquet zwracał szczególną uwagę na ślady dawnych kopalń, stwierdzając sceptycznie: „Na pierwszy rzut oka odnosi się wrażenie, że jest to li tylko złuda, ażeby w tych stromych i dzikich górach, które zewsząd są wypełnione otwartymi lub pustymi zapadlinami, jakiś prawdziwy górnik a nie raczej ignorant lub oszust mógł doradzać zakładanie kopalni” (S z a f l a r s k i, 1972: 194). Niemniej autor zamieścił w swym dziele szkic cen-

tralnej części północnych Tatr (od Białki po Czarny Dunajec), na którym dane geograficzne (układ rzek, gór, dolin) są oddane niemal zupełnie dowolnie, natomiast całkiem starannie zaznaczono wystąpienia cennych kruszców (srebra, miedzi, żelaza) oraz innych pożytecznych kopalin, jak np. wapieni i piaskowców, a także ich lokalizację. Ponadto w pracy Hacqueta znalazło się kilka rycin z widokami tatrzańskimi oraz ich dwie panoramy – fragment Tatr widziany od południa (z okolic Ważca) i całe pasmo Tatr od strony północnej – jak również dodatek w postaci swobodnego „podręcznika górskiej turystyki” (Szafarski, 1972: 199 i n.).

Równocześnie niemal z pierwszą podróżą Hacqueta pojawił się w Tatrach Szkot Robert Townson, który w 1793 roku w ciągu blisko pół roku (od początku maja aż do połowy października) zwiedzał północne i środkowe partie Węgier, z czego ponad miesiąc badał Tatry. Efektem tej jego podróży było obszerne dzieło *Travels in Hungary, with a short account of Vienna in the year 1793* (1797). Znaczną część pracy poświęcił Townson opisowi swoich wycieczek i badań w Tatrach – nazywając je *nota bene* Alpami – jak również zamieścił sporo rycin stamtąd. Był on z wykształcenia przyrodnikiem, stąd też zwłaszcza botanika, zoologia, a także geologia są głównym przedmiotem tego dzieła. A oto próbka na potwierdzenie tego: „Wkrótce po opuszczeniu wioski, weszliśmy do wielkiego lasu, przeważnie iglastego. Po przejściu lasu wkroczyliśmy na teren skalisty; najpierw trafiliśmy na skały piaskowcowe [...]. Później doszliśmy do skał wapiennych [...]. Następnie skręciliśmy w lewo i znaleźliśmy się w skałach granitowych” (Szafarski, 1972: 210). Wielokrotnie Townson zajmował się określaniem wysokości nad poziomem morza. Celowi temu służyły pomiary barometryczne, wyznaczał wysokość szczytów (m.in. stwierdził, że Krywań jest niższy od Łomnicy) i innych punktów.

Prócz minerałów, flory, fauny, badaniu położenia, oglądaniu pięknych widoków itd., zwracał on uwagę również na autochtoniczną ludność. Wyrażał się o góralach niekiedy niepochlebnie, wzmiankując np. o tchórzliwym przewodniku, którego odesłał i innym, też niegrzeszącym odwagą: „Mimo łatwego dostępu do szczytu, mój przewodnik nie ośmielił się zaryzykować zdobycia go. Nie mogłem go jednak z tego powodu krytykować, ponieważ z góry, gdy go angażowałem, oświadczył, że nie poluje na kozice. Okazało się, choć brzmi to nieco dziwnie, że mieszkańiec Londynu [...] jest lepszym alpinistą niż alpejska [...] ludność tubylcza” (Szafarski, 1972: 213). Czasami natomiast pisał o tubylcach z uznaniem, jak o niejakim Hansie Grossie, najlepszym – jego zdaniem – przewodniku i łowcy kozic w całej okolicy. Kilkakrotnie wzmiankował o „polowaczach” na kozice: „Łowcy tych zwierząt znają dobrze ścieżki, na których można je spotkać w tej części Alp i zastawiają tam na nie łapki. [...] Łowcy kozic zastawiają je pod koniec roku, kiedy śnieg nie pozwala nikomu na zapuszcze-

nie się w góry; w przeciwnym wypadku łowcy mogliby znaleźć w sidłach człowieka zamiast kozicy, ponieważ docierają tutaj czasem poszukiwacze skarbów i prości ludzie” (Sz a f l a r s k i, 1972: 213–214). Słuchając opowieści swoich dwóch przewodników ze Staroleśnej, którzy zajmowali się polowaniem na kozice, doszedł do wniosku, że bardziej opłaca się im narażać na niebezpieczeństwo w pościgu za kozicami niż łowcom kozic w Alpach szwajcarskich. „Jednodniowy łup przynosi im większe korzyści niż dwu- lub trzytygodniowa praca, co tłumaczy się tym, że w pobliżu tych Alp mieszka zamożna szlachta” (Sz a f l a r s k i, 1972: 216). Pomimo to stwierdził później, że jednak marny jest los „łowcy kozic, który w zapale myśliwskim dociera do skalistych urwisk i otoczony mrokami nocy, głodny i zziębnięty, śmiertelnie zmęczony pościgiem, musi czekać tam – na pół nagi, bo przecież zrzucił swoje ubranie, by ułatwić sobie pościg – aż jasna tarcza słoneczna wychyli się zza grani, oświetlając mu drogę wśród mrocznych rozpadlin otaczających go teraz swą grozą; a gdy słońce w końcu pojawi się, być może mgły i opary skalne otulą go i pograżą w jeszcze większą ciemność” (Sz a f l a r s k i, 1972: 218).

Townson pisał też o życiu pasterzy na hali i w bacówce w Kieżmarskim Koszarze: „Jest to mała drewniana chata wśród lasu, zbudowana na sposób szwedzki, to jest z okrągłaków [...] i podzielona na dwie części... Pierwszą zamieszkuje naczelnny pasterz, który jest zwyczajnym, biednym góralem, zajmującym się robieniem serów; druga jest magazynem na mleko i sery, dopóki ich nie odeślą do Kieżmarku, co się powtarza raz na tydzień” (Sz a f l a r s k i, 1972: 216). Dalej autor streścił technologię produkcji sera, dodając, iż żętyca stanowi jedyne pożywienie pasterzy przez cały sezon. Napomknął „również o biednym marzycielu, poszukiwaczu złota, który w pościgu za głęboko ukrytym skarbem, być może tonie teraz w na pół zamrożonym jeziorze lub wpadłszy do ogromnej groty, musi się na zawsze rozstać z widokami” (Sz a f l a r s k i, 1972: 218). Warto dodać, że już w latach 1798–1799 opublikowano tłumaczenie francuskie, a w latach 1800–1801 holenderskie – pracy Townsona. W opinii Szafarskiego, dzieło to napisane żywo, interesująco i z humorem, wydane w dwu językach zachodnioeuropejskich, stało się niemal bestsellerem, podającym szereg ciekawych wiadomości o mało znanych na zachodzie Europy Węgrzech, a wśród nich o będącym tam w tych czasach niemal zupełną *terra incognita* – masywie Tatr (Sz a f l a r s k i, 1972: 226).

Niemniej jednak wciąż badaniem Tatr i w ogóle Karpat zajmowali się uczeni, których poglądy z perspektywy czasu i naturalistycznego punktu widzenia jawią się jako anachroniczne. Przykładem może być m.in. Johann Fichtel, austriacki mineralog, podróżujący przez kilkanaście lat urzędowo po Karpatach, o których traktuje praca *Physikalisch-metallurgische Abhandlung über die Gebirge und Bergwerke in Ungarn* (1780). W 1788

roku wędrował po Podtatrzu, zamieszczając trochę wiadomości o Tatrach i Podhalu w dwutomowym dziele *Mineralogische Bemerkungen von den Karpathen* (1791, 1794). Swoimi poglądami spowodował Fichtel – zdaniem Szaflarskiego – wiele zamieszania, gdyż niektóre podane przez niego wiadomości, choć oparte na fantazji, to następnie powtarzane były przez innych autorów. Tatry uważał np. za „centralny punkt gwiazdy”; gniazdo, z którego rozchodzą się w ośmiu kierunkach ku Węgrom, Morawom, Śląskowi i Galicji niższe pasma górskie. Utrzymywał on, iż Tatry są najwyższymi górami w monarchii austriackiej, a w ich wielu dolinach i rozpadlinach zalega wieczny śnieg. Krywań uważał za ich najwyższy szczyt, sięgający aż do 3800 m nad poziom Dunaju, podając wszakże interesujące dane o znajdujących się tam kopalniach. Dziełko Fichtla inspirowało w znacznym stopniu m.in. autora kolejnego – chronologicznie czwartego, a trzeciego drukowanego (po pracach Czirbesza i Jakuba Buchholtza) – opisu Tatr, którym był znów spiski pastor, tym razem z Kieżmarku, Christian Genersich.

Sławę przyniosła Genersichowi już dwutomowa praca traktująca o historii Kieżmarku (i Spiszu), będąca też oryginalnym przewodnikiem po tym mieście, *Merkwürdigkeiten der Königlichen Freystadt Késmark in Oberungarn, am Fusse der Carpathen* (1804). Kolejne dzieło Genersicha *Reise in die Carpathen mit vorzüglicher Rücksicht auf das Tatra-Gebirge*, zostało wydane jako zasadnicza część pracy Samuela Bredetzky'ego *Neue Beyträge zur Topographie und Statistik des Königreichs Ungarn* (1807). Na skutek ograniczonej możliwości korzystania z wcześniejszych publikacji, nadbitka dziełka Genersicha była właściwie jedynym łatwiej dostępnym i jednym z najczęściej cytowanych opracowań geognostyczno-topograficznych Tatr z początku XIX wieku. Korzystali z niego szeroko niemal wszyscy późniejsi badacze tych gór. Po ogólnikowym omówieniu dzieł swoich poprzedników, Genersich opisał wrażenia płynące z ogólnego spojrzenia na Tatry: „Widok tego wielkiego i pięknego widowiska przyrody, tego potężnego gmachu skalnego, tych majestatycznych wzniesień jest wspaniały, wzbudza zdumienie, wznosi serce i wszystkie jego uczucia. [...] Łożyska strumieni, zagłębienia dolin, ostre grzbiety górskie, cieniowanie i grupowanie, właściwe proporcje części i całości – w tak wielkich rozmiarach i na tej zadziwiającej wysokości czynią z gór tych obraz przyrody, sprawiający niemal bezwzględne wrażenie piękna i majestatu” (Szaflarski, 1972: 250–251). Autor powtórzył dalej poglądy Fichtla, w tym m.in. te dotyczące wysokości Tatr i Krywania, jako ich najwyższego szczytu. Rozdział kolejny traktuje o tatrzańskich i podtatrzańskich stosunkach klimatyczno-meteorologicznych oraz dawnych klęskach elementarnych – powodziach, gradobiciach, wichurach, suszach itp., a także ich skutkach – co ma dowodzić przejawiania się w górach natury w nadzwyczajnej sile. Jeżeli chodzi

o poglądy „geognozyjne” dotyczące powstania gór, to był Genersich wyznawcą teorii „neptunistycznej”: „Podłożem tutejszym jest piaskowiec, a jego pokrywą margle lub gliny, te ostatnie powstałe jako osad pływających w wodzie materiałów. Ten właśnie piaskowiec pokrywający w potężnych, warstwowanych złożach centralny obszar Spisza, daje najoczywistszy i właściwy geologicznie dowód na to, że okolica ta wyłoniła się z wody” (S z a f l a r s k i, 1972: 253).

Przypomnę, że prekursorem koncepcji neptunistycznej był Holender Benoit de Maillet, który w 1738 roku ogłosił pogląd, iż powierzchnia Ziemi ukształtowała się pod wpływem działań pierwotnego oceanu światowego (wszechoceanu). Teorię tę rozwinał później niemiecki geolog i mineralog Abraham G. Werner, a miała ona na przełomie XVIII/XIX wieku wielu zwolenników. Konkurowała z nią wówczas koncepcja „plutonistyczna”, zgodnie z którą skorupa ziemska kształtowała się pod wpływem wysokiej temperatury i aktywności wnętrza Ziemi, a której czołowym adherentem był szkocki geolog James Hutton. Genersich akceptował rozpowszechnione wówczas poglądy geologiczne na budowę gór, oparte na wywodach niemieckiego jezuitę Atanazego Kirchera w dziele *Mundus subterraneus* (1665), a rozwiniętych m.in. przez Michaiła Łomonosowa. Według tej koncepcji, ze względu na silniejsze i częstsze procesy krystalizacyjne dokonujące się w najwyższych partiach gór oraz z powodu ich szybszego wietrzenia, tam właśnie powinny się znajdować największe skarby i być najłatwiej dostępne. Dlatego też zdaniem Genersicha należy „szukać bez przerwy w najwyższych partiach Tatr, a bogactwa mineralne, choć może z trudnościami, się znajdują [...]” (S z a f l a r s k i, 1972: 262). W swej pracy opisał on m.in. szczegółowo drogę do Miedzianych Ławek, zlokalizował tzw. Siedem Rygli (czyli grani): Staroleśnej, Zielonego Stawu Kieżmarskiego, Czarnego Stawu, Lodowego Stawu, Kołowego Stawu, Czerwonego Stawu Kieżmarskiego i Białego Stawu Kieżmarskiego. Mniemał, że w okolicach grupy Lodowego i Łomnicy uda się znaleźć centrum tatrzańskich skarbów – Żabie Jeziorko. Za wiarę w górskie skarby naraził się Genersich na krytykę Szaflarskiego, który pisał: „Nie ulega jednak wątpliwości, że gdyby badał bardziej systematycznie w ciągu szeregu lat teren tatrzański, a nie szukał w nim tylko sporadycznie »skarbów«, [...] to niewątpliwie stałby się jednym z czołowych »odkrywców« południowej części Tatr. [...] W praktyce więc dziełko jego [...] nie przyczyniło się tak, jakby powinno z uwagi na możliwości autora, do rozwoju poznania zwiedzanych przez niego gór. Na ludzi oświeconych tego czasu dziełko przestało już oddziaływać swoimi koncepcjami, a dla nieoświeconych było zbyt zawiłe i trudne, ażeby przy jego pomocy mogli szukać »skarbów« w Tatrach, gdyż do tego celu wystarczały im przecież prymitywne spiski” (S z a f l a r s k i, 1972: 272).

Wybitną postacią wśród znawców Tatr na przełomie XVIII/XIX wieku był kolejny spiski pastor Tomasz Mauksch. Będąc z wykształcenia teologiem i przyrodnikiem, zajmował się on m.in. głównie botaniką, zoologią, meteorologią oraz mineralogią, a także organizowaniem licznych wycieczek w Tatry – uchodząc za największego znawcę ich części spiskiej – jak również... handlem winem. Główną – poza kilkoma drukowanymi przyczynkami, dotyczącymi historii Niemców spiskich, klimatologii czy tatrzańskich jezior – pracą Maukscha jest rękopiśmienny opis Tatr z około 1826 roku *Wegweiser durch die Zipser karpatischen Alpen*, zawierający także spostrzeżenia dotyczące tamtejszej flory (w części botanicznej wymienił autor ponad półtora tysiąca gatunków roślin) i fauny. Dzieło Maukscha można uznać za pierwszą nowoczesną syntezę ówczesnej wiedzy o Tatrach od strony Spisza. Autor wspomina tam m.in. o poszukiwaczach skarbów, lecz jego stosunek do nich – co z uznaniem podkreśla Szaflarski – był inny niż Genersicha, „trzeźwy a nawet kpiący”: „Istnieje szereg pisanych wiadomości o Alpach Spiskich i o ich bogactwie w zakresie rud i szlachetnych kamieni, które z jednej strony noszą piętno opowieści, z drugiej zaś – nie-naukowej łatwowierności. Autor tych fałszywych opowieści nie był widocznie życzliwie usposobiony dla prostych ludzi, gdyż wielu z nich podążało za podanymi wskazówkami oraz znakami i straciło w górach swój chleb, a ich bliscy cierpieli nędzę w domu. Do tej pory istnieją nieliczni, którzy swojej wiary jeszcze nie stracili. Najczęściej wymieniane miejsce (skarbów) znajduje się koło Żabiego Jeziora. Opowiada się o nim oczywiście bajki, gdyż nikt nigdy tam nie był a więc i nie mógł znać doń drogi” (Szaflarski, 1972: 387).

Pomniejszych pisarzy tatrzańskich w tym okresie była już cała plejada. Warto choćby przypomnieć kolejnego spiskiego pastora ewangelickiego Jakuba Meltzera, historyka Spisza, autora prac etnograficznych, geograficznych i innych. Jemu zawdzięczamy też jedną z najwcześniejszych prac o stawach tatrzańskich *Über die Vorzüglichsten Seen auf den Karpathen*, która została wydana przez Johanna Csaplovicsa w „Topographisch-statistisches Archiv des Königreiches Ungarn” (1821). Meltzer pisał tam m.in. o osiemnastowiecznym poszukiwaczu górskich skarbów z Kieżmarku, który osiągnął z ich sprzedaży w Krakowie duże zyski, a także o niejakim Jekelu z Małego Sławkowa, który w latach siedemdziesiątych XVIII wieku miał wydobywać złoto z żyły znalezionej przy Długim Stawie w Dolinie Wielickiej. Wspomnę jeszcze przyrodnika Jana Asbótha, nauczyciela nauczającego w Lewoczy i Kieżmarku – towarzysza wypraw w Tatry Maukscha, Grzegorza Berzeviczy’ego i innych – którego opis Kieżmarskiej Doliny opublikował Bredetzky w książce *Topographisches Taschenbuch für Ungern* (1801). Opisując okolice Zielonego Stawu Kieżmarskiego, Asboth wspomina o tzw. Miedzianych Ławkach, uchodzących za miejsce właściwe

do poszukiwania złota, co też czyniło m.in. kilka pokoleń kieżmarskiej rodziny Fabry (Fabri): „W Kieżmarku żyje szanowana powszechnie rodzina mieszczańska, której wszyscy członkowie, o ile wiem, są szewcami. Rodzina ta odwiedza już od kilku generacji rok rocznie »Ławki« w miesiącu lipcu, sierpniu i wrześniu w nadziei, że po usunięciu znajdującej się na wierzchu miedzi, natrafi na szlachetny kruszec. Trud i niebezpieczeństwo, z jakim zdobyty kruszec ci Fabryowie muszą znosić z »Ławek«, jest po prostu nie do pojęcia. [...] W innym już miejscu wspomniałem o tym, że również niejaka familia Langów z Białej (Spiskiej) poszukiwała w tej okolicy kruszcu i wytapiała go w piwnicy u siebie w domu...” (S z a f l a r s k i, 1972: 91). Autor dodawał na marginesie, że widział w 1799 roku „pieniądz złoto-srebrny” wytopiony przez Jakuba Fabry z 10-funtowej bryły skalnej, co Szaflarski skomentował następująco: „Jak widzimy, nawet XIX-wieczny, skądinąd trzeźwy pisarz, gdy chodzi o metale szlachetne, staje się mało krytycznym informatorem...” (S z a f l a r s k i, 1972: 91). Nadmienię jeszcze, że przywoływany wyżej pastor i pedagog Bredetzky zwiedził ok. 1810 roku polskie Tatry, opisując je w artykule *Góry galicyjskie* (1812). Na skutek popularyzacji Tatr w opublikowanych i czytanych z zainteresowaniem w Europie dziełach Townsona, Hacqueta i innych wzrosła na przełomie XVIII/XIX wieku liczba zwiedzających je podróżników. „Warto jednak podkreślić, że obok licznych amatorów turystyki górskiej względnie przełotnych »zwiedzaczy« osobiwości krajobrazowych, zaczynają się wówczas w Tatrach pojawiać już nie podróżnicy, opisujący mniej lub więcej interesująco swoje przygody, a tylko marginesowo zajmujący się badaniami naukowymi, ale również specjaliści, stawiający sobie za zadanie rozwiązanie nasuwających się właśnie w Tatrach problemów z różnych dziedzin przyrody” (S z a f l a r s k i, 1972: 335).

Jak z powyższego wynika, zdecydowana większość wymienionych badaczy koncentrowała swoje zainteresowania na południowej części tatrzańskich stoków. Początek XIX stulecia to okres dalszego wzmożenia zainteresowania północnymi stokami Tatr. W pierwszych dziesięcioleciach tego wieku pojawili się tu kolejni – głównie obcy – badacze. Spośród tych uczonych trzeba wymienić szwedzkiego botanika Jerzego (Georga, Goerana) Wahlenberga. Celem jego pobytu było przede wszystkim dokładne zbadanie i opisanie tatrzańskiej flory. W ciągu kilku miesięcy letnich – od czerwca do października – 1813 roku objechał on dookoła Tatr, zwiedzając równocześnie ważniejsze doliny ich południowej strony. Korzystając z badań poprzedników – m.in. z wiedzy, doświadczenia oraz zbiorów botanicznych Antona Rochela i Tomasza Maukscha – oraz własnych obserwacji napisał obszerne, bo liczące ponad 500 stron, dzieło *Flora Carpathorum principalium* (1814). Było to pierwsze drukowane – bardzo szczegółowe, gdyż zawierające opis prawie 1350 roślin – studium tatrzańskiej

flory. Ponadto praca Wahlenberga stanowiła duży postęp w naukowym badaniu Tatr również pod względem kartograficznym czy topograficznym. Jako pierwszy badacz szczegółowo wyróżnił on 6 stref roślinno-skalnych w Tatrach – podając przy tym ich wysokość – które ujął w postaci mapy (będącej *nota bene* pierwszą mapą warstwobarwną w świecie i prototypem map warstwicznych). Wykonał Wahlenberg także prawie 50 pomiarów barometrycznych, których stopień dokładności – wzięwszy pod uwagę ówczesne mało precyzyjne przyrządy i trudności terenowe – był bardzo duży (m.in. potwierdziły one, że Łomnica jest wyższa od Krywania) (Szafarski, 1972: 336 i n.). We wstępnym rozdziale jego dzieła – zatytułowanym *Rozprawa o wysokości, roślinności, temperaturze i zjawiskach klimatycznych Karpat...* – znalazły się i inne ciekawe spostrzeżenia, lecz ogólne wrażenie Wahlenberga z pobytu w zbadanej przez siebie części Karpat było niepocholebne. Pisał on bowiem, iż jest to ziemia niegościnna, pełna zbójców i barbarzyńców (Radwańska-Paryska, Paryski, 1995: 1311).

Negatywna opinia Wahlenberga nie zniechęciła wszakże kolejnych uczonych mężów do dalszych badań. Wprost przeciwnie, m.in. właśnie pod wpływem lektury książki Wahlenberga pojawił się w 1818 roku w Tatrach francuski mineralog Franciszek S. Beudant – „mistrz naukowego pióra” – który w jednym z rozdziałów drugiego tomu książki *Voyage minéralogique et géologique en Hongrie* (1822) zawarł opis tego pasma, dodając ponadto jego przekrój geologiczny, inne ryciny, jak również ciekawostki z terenu podróży, w tym dotyczące ludności (Radwańska-Paryska, Paryski, 1995: 368 i n.). Dzieło Wahlenberga o Tatrach i jego osoba przyczyniła się również do tego, że znany geograf pierwszej połowy XIX wieku Karol Ritter wygłaszał o nich około 1820 roku wykłady, a w dwadzieścia lat później nawet je zwiedził. Wykłady Rittera zainspirowały z kolei następnych badaczy. W kilka lat po ich wysłuchaniu niemiecki topograf wojskowy Albrecht W. Sydow wyruszył w Tatry z końcem sierpnia 1827 roku od północy – z Krakowa przez Wieliczkę, Lubień, Nowy Targ do Poronina. W czasie tej podróży autor spisywał swoje spostrzeżenia, które uzupełnione później o studia nad ówczesną literaturą naukową tego obszaru (łącznie około 100 pozycji), złożyły się na dzieło *Bemerkungen auf einer Reise im Jahre 1827 durch die Beskiden über Krakau und Wieliczka nach den Central-Karpathen* (1830), do którego została dołączona pierwsza bardziej szczegółowa mapa całych Tatr (opracowana wspólnie z Heinrichem Wolffem).

Czech Emanuel Kratochwil de Kronbach, łączący zamiłowanie do sztuk pięknych oraz do literatury z zajęciami urzędnika austriackiego wyższego szczebla (od 1806 roku przez lat kilkanaście pełnił obowiązki komisarza obwodowego, kolejno w: Tarnowie, Nowym Sączu, Sanoku i Czortkowie).

Opisał on w popularny sposób polskie góry oraz ważniejsze miejscowości w ówczesnym cyrkułe sądeckim, w pracy *Darstellungen aus dem Königreiche Galizien, insbesondere der Karpathen im Sandecer Kreise*. Opublikowano ją w formie zeszytów (*in folio*), równocześnie w niemieckim i francuskim języku, bez podania miejsca (Wiedeń?) i czasu wydania (1820?, 1823?). Dzieło zostało przez autora ozdobione dziesięcioma kolorowymi litografiami, przedstawiającymi m.in. widoki: Szaflar, źródeł Czarnego Dunajca, Nowego Targu, Zakopanego, Czorsztyna i Tatr od południowej strony. Obejmuje ono opis podróży po Tatrach oraz po cyrkułe sądeckim. Obwód ten – twierdził Kratochwil – zaliczał się wówczas do najmniej znanych i zbadanych pod każdym względem w całej monarchii austriackiej, jakkolwiek Sądeczczyzna rywalizować mogła śmiało z rozsławnymi okolicami Szwajcarii, Styrii, Tyrolu i Karyntii. „Krótkie lato, złe drogi i trudności dla cudzoziemca porozumiewania się z tubylcami, przedstawiały główne przeszkody, dla których okolica ta, mimo prześlicznego położenia, bardzo mało była zwiedzana, a tym mniej opisaną przez kogokolwiek” (S c h n ü r - P e p ł o w s k i, 1902: 149).

Późniejszych niepolskich badaczy Tatr i Karpat, z powodu ich mnogości, nie sposób nawet próbować wymienić. Spośród tych, którzy opublikowali swoje prace jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku, wspomnę jedynie Teodora Mundta, który jesienią 1839 roku odbył wyprawę na Podhale, jak również Karola Reyemhola (pseudonim będący anagramem prawdziwego nazwiska Lohmeyer), autora najstarszego (nie licząc „spisków”) przewodnika tatrzańskiego. Ten pierwszy opis swej podróży zawarł w czterech interesujących szkicach pt. *Naturvölker. (Auf einer Karpathenreise, im Herbst 1839)*, zamieszczonych w pierwszym tomie książki *Völkerschau auf Reisen* (1840). Efektem dwóch podróży w Tatry drugiego – z lat 1839 i 1841 – było wydane w Nysie dziełko zatytułowane *Vierzehn Tage in den Central-Karpathen, ein Wegweiser nach einigen der interessantesten Partien des Tatra-Gebirges und der Liptauer Alpen* (1842). Reyemhol, pomimo iż korzystał sporo z pracy Sydowa, zawarł też w swoim przewodniku wiele opisów opartych na autopsji. „Napisany lekko, bez pretensji naukowych, potoczystym językiem spełnił on niewątpliwie wcale ważną rolę – nawet na terenie b. Galicji – w zakresie popularyzacji Tatr i wzmożenia w nie wędrowek, początkowo o charakterze widokowo-turystycznym, a potem i badawczym” (S z a f l a r s k i, 1972: 438–439). Warto wreszcie wspomnieć ponadto o dość wszechstronnym opisie Sądeczczyzny – w tym m.in. Podhala, Tatr i tamtejszych mieszkańców – pt. *Der Sandecer-Kreis im Königreiche Galizien* (1842), dokonany przez austriackiego urzędnika Józefa Mehoffera.

Wiadomości o Tatrach w Polsce były natomiast jeszcze w XVIII wieku – zdaniem Szaflarskiego – niezwykle skąpe, bałanutne, oparte najczęściej

na jakichś niesprawdzonych opowieściach, zupełnie anachroniczne, a zatem wcale nieliczące z epoką oświecenia. W tej epoce nadal popularnością cieszyły się u nas kompendia wzorowane na dawnych encyklopediach – Pliniusza, Bedy Czcigodnego czy Hrabana Maura. Na początku XVIII wieku zostało opublikowane obszerne dzieło ks. Gabriela Rzączyńskiego SJ – zwanego zresztą „polskim Pliniuszem” – *Historia naturalis curiosa Regni Poloniae...* (1721), napisane właśnie w tym duchu. Dzieło to stanowi właściwie obszerną encyklopedię fizjograficzną ówczesnej Polski, a jego uzupełnieniem jest *Auctuarium historiae naturalis curiosae Regni Poloniae...* (1742). Przyrodniczo-geograficzne informacje w nim zawarte pochodzą z systematycznie opracowanych przez Rzączyńskiego wypisów z dzieł znanych wówczas autorów. Powołując się na Solinusa, który Karpaty nazywał „skałami sarmackimi”, omawiany autor stwierdza: „CARPATUS jest to góra w Sarmacji europejskiej” (Szafarski, 1972: 275). Wywodzi on nazwę Karpat od greckiego wyrazu *karpos*, oznaczającego plon kopalń rud, bądź też od miasta sarmackiego o nazwie Karpi. Według Rzączyńskiego, stosownie do rozmaitych miejsc i języków, posiada owa „góra” różne nazwy: „Niemcy nazywają ten Carpatus górą śnieżną, ponieważ znajdują się tam wieczne śniegi, Węgrzy Tarczał, wywodząc tę nazwę od ogolonej głowy; Słowianie nazywają go Tatry od Tatarów, ponieważ ciągnie się w stronę Tatarii” (Szafarski, 1972: 275). Cytuje też wywody dotyczące Tatr Frölicha i streszcza – choć niezbyt dokładnie – opis wycieczki Simplicissimusa. Omawiając górska przyrodę i skarby mineralne, znajdujące się w Karpatach, powołuje się m.in. na główne dzieło ks. Martina Szent-Ivany’ego SJ *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea* (1689–1709), stwierdzając: „Góry Tartary, w skrócie Tatry [...] obfitują w dzikie zwierzęta i ptaki, zwłaszcza w cietrzewie i jarzabki i w różne metale” (Szafarski, 1972: 277). Głosząc pogląd, że wśród owych metali znajduje się złoto, Rzączyński przytacza z kolei: *Memorabilibus Hungariae* Szent-Ivany’ego, szesnastowieczne dzieło Konrada von Gessnera *De Fossilibus* i *De Metallicis Rebus* Fabriciusa. Z *Curiosiora* Szent-Ivany’ego pochodzi informacja, że w Morskim Oku spotyka się szczątki statków morskich, zaś z pracy Reinzera *Meteorologia* pogląd, że te szczątki rozbitych okrętów dostają się tam ukrytym podziemnym przejściem. Rzączyński opisywał też tatrzańską faunę i florę oraz podał trochę wiadomości o znajdujących się tam jaskiniach, a także o znajdujących w nich kościach smoków. Wspomniał również o tym, iż badający tatrzańskie jaskinie Jerzy Buchholtz młodszy przekazał do muzeum w Dreźnie cały szkielet smoka, za co otrzymał od elektora saskiego Fryderyka Augusta I (króla Augusta II Mocnego) złoty medal wielkości talara.

Dzieło Rzączyńskiego oddziaływało mocno na późniejszych polskich pisarzy osiemnastowiecznych, a m.in. na: ks. Władysława Łubieńskiego SP, au-

tora kompendium geograficznego *Świat w swoich częściach [...] geograficznie, chronologicznie i historycznie określony* (1740), czy też ks. Benedykta Chmielowskiego, autora popularnej encyklopedii *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna* (T. 1–2, 1745–1746). Ten ostatni pisał: „Karpak Góra a raczej długo się ciągnących gór kontynuacya, nazwana od słowa *Carpo* (zrywać), że tam zbierano y zbieraią różne profity Obywatele y minerały; albo od Miasta *Carpis* starożytnych Bastarnów. Niemcy ią zowią Górą śniegową, Węgrzy *Tarczal*, Polacy Tatrami, iż ku kraiom Tatarskim nadała się; nazywaią się y Beskidami” (Chmielowski, 1968: 367). Ponadto z pracy Rzączyńskiego korzystali np.: Stanisław Duńczewski, wydawca cieszących się wielką popularnością *Kalendarzy* (wydawanych od 1725 roku) oraz *Geografii Polskiej y W. X. Litewskiego* (1755–1769); ks. Kazimierz Kluk, autor *Rzeczy kopalnych osobliwie zdaniemniejszych szukanie, poznanie, i zażycie* (T. 1–2, 1781–1782); ks. Remigiusz Ładowski, twórca pierwszej encyklopedii przyrodniczej w języku polskim *Historia naturalna Królestwa Polskiego* (1783), w której pisał: „GORY KARPACKIE nazywaią się od góry jedney najwyższej, i śniegiem zawsze okrytey Karpak nazwanej, niektórzy ie zowią Tatrami, że się aż ku Tartaryi ciągną...” (Szafarski, 1972: 281). Ks. Hipolit Kownacki w książce *O górach* (1791), powołując się na ówczesne autorytety, stwierdzał, że m.in. góry dostarczają wód z swych źródeł i są nieprzebrany gniazdem rzeczy kopalnych, kruszców i różnych dziwów natury, które w wnętrznościach ich początek, życie i wzrost biorą. Również inni wspomniani wyżej autorzy nie omieszkali w swych pracach wzmiankować o górach, w tym o Karpatach i Tatrach w szczególności, z reguły wychwalając różne pożytki z nich płynące. Współczesny geolog Walery Goetel prawie wszystkie te wydane w XVIII wieku publikacje o charakterze przyrodniczym, górniczym lub mineralogicznym uznał za „wsteczne i bezwartościowe”. Jedynie książkom Rzączyńskiego i Kluka przyznał pewną naukową wartość, dzięki właściwyszemu ujęciu zagadnień geologicznych (Goetel, 1955: 10).

Niewielki był też, aż do początków XIX wieku, wkład Polaków w dzieło poznania Tatr. „Ten stan rzeczy tłumaczy w dużej mierze rozpościerająca się u północnego stoku Tatr w przeciwieństwie do południowego pustka – brak aż do końca XVI wieku osad u ich północnego podnóża oraz zwarte, utrudniające penetrację w głąb gór pokrycie terenu gęstym lasem, a więc odstraszaające ewentualnych śmiałków; poza tym ogólny niski poziom nauki na ówczesnym terytorium Polski, brak jakichkolwiek prac badawczych – wynik tragicznego położenia politycznego – zdecydowały, że schyłek XVIII wieku nie stał się u nas okresem pewnego przełomu w zakresie zwiedzania i poznawania Tatr” (Szafarski, 1972: 284). Proces poznawania Tatr miał zatem u nas własną specyfikę: „Wiadomości o Tatrach w Polsce nie wzrastały jednak z początkiem XIX wieku stopniowo, jak to

miało w pewnej mierze miejsce na ich południowej stronie, lecz nagle pojawił się badacz odpowiedniej miary, który przełamał ten anormalny stan rzeczy – zwiedzania i opisywania Tatr wyłącznie przez obcych podróżników oraz spiskich badaczy. Nie jest też dziełem przypadku, że rola skończenia tego »monopolu« przypadła z początkiem XIX wieku »ojcu geologii polskiej«, wielkiemu badaczowi i mężowi stanu, Stanisławowi Staszicowi” (Szaflarski, 1972: 284–287).

Rolę Staszica w poznawaniu i popularyzacji Tatr w Polsce podkreślano od dawna: „Ten wielki mąż od razu, nie mając żadnych poprzedników we własnym narodzie, nie tylko wybrał się na zwiedzenie Tatr, ale wdarł się tam na kilka szczytów” (Eljasz-Radzikowski, 1900: 118 i n.). Staszic, który pod koniec lat siedemdziesiątych XVIII wieku studiował m.in. w Paryżu, zainteresował się tam geologią („ziemiorodztwem”), uznając tę dziedzinę wiedzy za najważniejszą część „filozofii natury”. Zaiste bowiem w XVIII stuleciu geologia stała się kluczem do tajemnic świata, tak jak w ciągu poprzednich stuleci kluczami była optyka, astronomia, chemia, botanika (Wóźniakowski, 1974: 309). Jego poglądy naukowe kształtowały się początkowo m.in. pod wpływem idei głoszonych przez wielkiego przyrodnika i filozofa francuskiego Georgesa L. de Buffona, którego słynne dzieło *Epoki natury* (1774) przetłumaczył na język polski oraz opublikował „z dodaniem myśli i niektórych uwag” własnego autorstwa (1776). W trakcie swych studiów zetknął się też z modną wówczas i obszerną literaturą przyrodniczą dotyczącą Alp – zwłaszcza zaś z *Voyages dans les Alpes* (1779–1796) Horacego B. de Saussure’a – które zresztą w drodze powrotnej do kraju zwiedził, podobnie jak Apeniny. Na przełomie XVIII/XIX stulecia Staszic odbywał liczne wędrowki po kraju, w tym po Karpatach. W latach 1802, 1804 i 1805 przebywał na Podhalu i w Tatrach, gdzie m.in. wszedł na Kołowy Szczyt, Krywań, Łomnicę, Sławkowski Szczyt... Istotne jest to, że wyruszając w Tatry, Staszic posiadał znaczną część dziedzictwa wyobrażeń o nich, gdyż znał wcześniejsze opisy: Bela, Rzączyńskiego, Hacqueta, Fichtla, Townsona, Genersicha, a prawdopodobnie także Asbótha, Jakuba Buchholtza i innych. Można więc zasadnie stwierdzić, że znając niemal całą dotychczasową i współczesną mu literaturę tatrzańską, umiał ją – wzbogaciwszy własnymi wyprawami w Tatry i wnikliwymi spostrzeżeniami oraz znanym mu dorobkiem naturalistów francuskich, a także badaczy Alp – zebrać w jedną całość, tworząc w ten sposób pierwszą polską syntezę Tatr.

Owa synteza to główne geologiczne dzieło Staszica, nad którym pracował od 1805 roku, *O ziemiorodztwie Karpatow i innych gor i rownin Polski* (1815). Książka ta stała się u nas fundamentem nauki o tworzeniu się Ziemi i budowie jej skorupy, a jej autor zasłużył sobie na miano ojca polskiej geologii. Jako się rzekło, Staszic odznaczał się szeroką wiedzą przy-

rodniczą i był w początkach XIX wieku czołowym naszym naturalistą w pełnym tego słowa znaczeniu. Stąd też jego dzieło, w porównaniu z wszystkimi poprzednimi próbami syntetycznego ujęcia wiedzy na temat gór, wykazuje dużą wszechstronność. Zgodnie z tytułem – teoria tworzenia się Ziemi nosiła nazwę ziemiorodztwa lub geogonii, natomiast badaniem składu skorupy ziemskiej zajmowało się ziemioznawstwo lub geognozja (Ł a b ę c k i, 1841: 99 i n.) – *O ziemiorodztwie Karpatow...* traktuje m.in. o pochodzeniu gór. Jak już wspominałem, na temat genezy skorupy ziemskiej funkcjonowały wówczas dwa przeciwstawne poglądy: „plutonizm” i „neptunizm”. „Jedni początek jch wyprowadzają z ognia, lub otchłan podziemnych. Drudzy twierdzą, iż się udziały w płynie wodnym” (S t a s z i c, 1955: 215). Odwołując się do własnych badań, Staszic opowiedział się za neptunistyczną koncepcją pochodzenia Karpat. „Z całej strony północnei Karpatow niema nigdzie znaku działań podziemnych ogniw. Ale barzo wielkie i oczywiste leżą dowody skutkow gwałtownego spadku wod” (S t a s z i c, 1955: 365).

Dodam, że twierdzenie, iż według neptunistów – jak sama nazwa wskazuje – najważniejszym, a nawet jedynym czynnikiem geologicznym była woda, nie jest zupełnie ścisłe. Woda bowiem nie była tutaj przez nich pojmowana na sposób współczesny (czyli jako chemiczny związek dwóch cząsteczek wodoru i jednej cząsteczki tlenu): „To pewna, [...] że wody morz nie były tem w początkach, czem są teraz; że pierwotny płyn, w którym się ten świat udziały, był od wod teraz nam znanych zupełnie inny [...]” (S t a s z i c, 1955: 67). W tym kontekście wodę uważano za zasadniczy żywioł czy też roztwór, w którym znajdowały się przemieszane jakby ze sobą różne pierwiastki. Staszic nazwał go „płynem pierwiastkowym”: „Pierwiastkowy płyn, w którym się zsadzały, i kształtowały pierworodne gory, już zawierał w sobie pierwiastki tego wszystkiego, cokolwiek się następnie w różnych gorach, skałach, i ziemiach, znajduje” (S t a s z i c, 1955: 377). Ten pierwotny „żywioło-krag” wznosił się znacznie wyżej, a więc miał bez porównania większy obwód, aniżeli obecny obwód Ziemi.

Na skutek zachodzenia procesu precypitacji, czyli zsadzania się poszczególnych elementów znajdujących się w owym płynie, powstawały pierwsze formy materii stałej, fragmenty stałego ładu, które Staszic określał górami „pierworodnymi”. Góry pierworodne są zatem górami najwyższymi, jak choćby szczytowe partie Tatr, gdzie skały są „wszystkie granitem jednostałym, pierworodnym, powstały tu więc z pierwszym początkiem tego świata, z pierwszym zsadzaniem się, i kształtowaniem gor naistarszych, pierworodnych, granitowych” (S t a s z i c, 1955: 127). Zdaniem Staszica w Karpatach: „Kierunek pierworodnei gory od zachodu na wschod, wsczęty w Tatrach, trwa w tym głównym łańcuchu Karpatow, przez sto mil blisko, aż do punktu, gdzie się granica Polski, Multan i Wę-

gier razem z sobą schodzi" (S t a s z i c, 1955: 192). I w innym miejscu dodawał: „Nad ten jeden w całej tej rozległości niema innego środkowego góry pierwotnej grzbietu. [...] W całej bryle góry pierwotnej niema najmniejszego śladu ani z roślin ani z zwierząt" (S t a s z i c, 1955: 357–359). Efektem powstania gór pierwotnych było m.in. zmniejszenie się objętości płynu pierwiastkowego, zmiana jego składu itd. „W tak zmienionym płynie udziały się następnie wszystkie góry pierwotnowarstwe, czyli ościenne" (S t a s z i c, 1955: 377). O tym paśmie górskim Staszic pisał m.in.: „W wszystkich tutejszych gorach ościennych, ani w głębszych ani w zwierchnych skał ławicach, nie ma najmniejszego śladu ni z roślin, ni z zwierząt, ni z jestestw ziemskich, ni z jestestw morskich. [...] cały skład wewnętrzny tych gor ościennych dowodem, iż zsadzały, i kształtowały się w płynie: iż ten płyn zalewał je całkiem; iż wynosił się wyżej przeszło pięć tysięcy stop od morz teraźniejszych. [...] Więc ten płyn, w którym się góry tutejsze ościenne działy, miał już swoje biegi, swoje pędy; miał moc porywania z gor już ukończonych kawałków granitowych" (S t a s z i c, 1955: 80). Po dokonaniu porównania dwóch pierwszych rodzajów gór autor konkluduje, że wskazane różnice są „dowodem: iż między zsadzaniem się gor pierwotnych i gor ościennych, zaszły wielkie zmiany; iż te dwa rodzaje gor, udziałane są wcale w innych epokach, i w różnych płynach" (S t a s z i c, 1955: 102–103).

Kolejnym pasmem górskim, które według Staszica miało wyłonić się z płynu, po ukształtowaniu się gór pierwotnych i ościennych, były góry „przedwodowe": „Gorami przedwodowymi w Karpatach nazywam, w których znajdują się gatunki skał i ciał, później od poprzednich gor ościennych udziałane [...]" (S t a s z i c, 1955: 271). Ten typ gór zajmuje w budowie Karpat znaczną ich część: „On w Karpatach zdaje się wskazywać, iż czyni wielki przedział, między dawnym światem, na którym jeszcze nic się nie rośliło; i jeszcze nic nie żyło: A między światem teraźniejszym którego znaczną część ziem, wzgorków, opok, składaia same ostatki, ołomy, okruchy zwierząt i roślin. Na nim podobno zaszła największa zmiana tego powszechnego płynu, w którym się nasz świat udziałał. Tu zsadziło się, i opadło z tego płynu wszystko, co szkodzi, a zostało mu się tylko, co sprzyja roslinieniu i życiu" (S t a s z i c, 1955: 42). Następnymi w kolejności powstawania były góry określone przez Staszica mianem „pomorskich": „Pomorskimi gorami nazywam te, w których wewnętrznym składzie, z najwyższego strychu gor Karpackich czyli z grzbietu tutejszej góry pierwotnej zstępując ku morzom, pierwszy raz ukazują się ostatki zwierząt ziemskich i morskich; w których znajdują się rozmaitego rodzaju i gatunku morskie małże, rozmaitych morskich płazów, ryb, i potworów zwłoczyska, rozmaitego rodzaju i gatunku zwierząt ziemskich kości, i wielorakie dziarstwiny morskich, i roślin ziemskich ostatki. [...] W tychże opokach pomor-

skich, a szczególnie w skałach wapiennych, margielowych znajduje się w Polsce wiele różnych zwierząt kości, pischeli, gów, rogow; iako to kości Mammuta, Słoniów, Nosoroczów, Lwa, nadzwyczajnej wielkości Niedźwiedziów. Jakiegoś zwierzęcia od terazniejszych Zubrów większego, ogromne łby i rogi" (S t a s z i c, 1955: 323–326). Najbardziej zadziwiające wydało się autorowi *Ziemiorodztwa* to, że w skałach dotychczasowych rodzajów gór nie ma kości ludzkich. „Nie ma także ani żadnego śladu, ani żadnych jeszcze resztek tych roślin i zwierząt, które na teraźniejszym wierzchu ziemi, współczesne w jednychże krajach z człowiekiem mnożą się i rosną. Człowiek tu jeszcze nie żył. On nie należy do owego świata, gdzie żyły *Pa-leotery*, *Megatery*, *Wielkostonie*, *Tury*, *Mamuty*, *długoszczobłe-Nosorożce*... On stworzony dopiero, gdy morza opadły; gdy odkryły swoje góry; gdy ukazały się tegoczesne rzeki [...]" (S t a s z i c, 1955: 66). Ostatnim wreszcie wyróżnionym przez Staszica, specyficznym rodzajem gór są góry „opławowe” lub „osepowe” („zsepowe”): „Gorami opławowymi czyli zsepowymi nazywam te ziemie, które nie są udziałane zasadzaniem się materij w jakowym płynie; ale jedynie są przez wody zkondujone przeniesione i zsypane, lub z wod mętnych ostojną opadłe. [...] w tym ostatnim wierzchu ziemi pierwszy raz znajdują się kości ludzkie” (S t a s z i c, 1955: 344–345).

Szaflarski, patrząc ze swej scjentyistyczno-naturalistycznej perspektywy, mimo pewnych zastrzeżeń pozytywnie oceniał *Ziemiorodztwo*: „Przejęty racjonalistycznym poglądem na świat pojmował Staszic przyrodę nie jako siedlisko tajemnych, niemożliwych do zbadania sił, ale jako dziedzinę, w której rządzą niezmiennie i niezłomnie prawa [...]" (S z a f l a r s k i, 1972: 333). I trudno nie zgodzić się z tym zdaniem, gdyż już we wstępie do dzieła Buffona Staszic pisał: „Natura jest tą związłą ustawą praw od samego Stworcy wyrzeczonych, na których zasadza się trwałość rzeczy i porządek następowania po sobie Jęstestw” (S t a s z i c, 1803: XXIX). Niektóre poglądy Staszica skłaniają do traktowania go jako niemal prekursora ewolucjonizmu, co wyrażane jest na przykład w takich twierdzeniach, iż patrzył „na każde zagadnienie z rozwojowego punktu widzenia”, czy też „widział także i ewolucyjne działanie sił przyrody w górach [...]" (S z a f l a r s k i, 1972: 322, 333). Niewątpliwie Staszic miał świadomość tego, że w przeszłości dokonywały się w przyrodzie zmiany: „Wszelkie na teraźniejszym wierzchu ziemi wody są zupełnie od wszystkich poprzednich płynów odmienne. Nie mogą one mieć w sobie rozczynionych jstot mineralicznych; już nie zasadzają się z nich ciała, z jakich udziałaniami są góry pierwotne, ani ciała, z jakich składają się góry pierwotno-warstwe, i góry przewodowe. [...] Zmieniał się płyn ogólny, z różnem zasadzaniem się z niego materij; zmieniały się wierzchy ziemi; zmieniał się płyn i tych wierzchow stopień ciepła. Z takim jednostajnym w działaniach natury porządkiem, musiały się także zmieniać rośliny i zwierzęta” (S t a s z i c,

1955: 379–380). Konsekwencją tego są sformułowane pytania o dokonywanie się zmian we współczesności: „Czyliż ta zmiana dzieje się jeszcze dalej?... Czyli jeszcze się zmienia i ten wierzch terażniejszy?... Czyli jeszcze dalej zmieniają się morza, zmieniają wody, zmieniają się rośliny, zmieniają zwierzęta?... Czyli zmienia się i plemię ludzkie?...” (S t a s z i c, 1955: 68). I próbując odpowiedzieć na te pytania, pisał dalej: „Od trzech tysięcy lat pozostałe, w gruzach Tebow, owych zwierząt, które bostwiono, *zliciny i rycia*, są zupełnie podobne zwierzętom terażniejszym... Od dwóch tysięcy lat Momie ludzkie w Egipcie, nie ukazują różnicy. Ale i to nie rozwiązuje pytań; kiedy zwrociemy uwagę, że ten czas, który już dla człowieka niezmiernym, jeszcze dla natury jest niczem” (S t a s z i c, 1955: 68). Warto dodać, że w tym kontekście Staszic przestrzegał przed groźbą wyginięcia w niedalekiej przyszłości pewnych gatunków zwierząt: rysi, łosi, jeleni, żubrów i węży zwanych położami...

Poza problemami geologicznymi (w tym mineralogicznymi) *Ziemiorodztwo* zawiera również wyniki badań Staszica nad wieloma innymi zagadnieniami przyrodniczymi, m.in. z zakresu: klimatologii (pomiar barometryczne, meteorologiczne itp.), limnologii (geneza jezior, ich obwód, głębokość, temperatura wody itp.), fizjografii, florystyki, zoologii itd. „Obserwacje swoje przeprowadzał Staszic, niezwykle pracowicie badając zarówno skład mineralogiczny i budowę skał, kierunek i grubość warstw, zawartość kruszców i roboty górnicze, dalej roślinność i faunę najwyższych partii górskich. Poza tym interesowały go zjawiska meteorologiczne: temperatura, stan barometru, ciąg chmur, skład powietrza i stan wilgotności, zastanawiał się również nad instynktem u zwierząt [...]. Ogólnie biorąc, chciał on więc zbadać nie poszczególne elementy, ale drogą związków genetycznych pomiędzy różnymi objawami natury, całokształt zjawisk przyrodniczych w Tatrach” (S z a f l a r s k i, 1972: 295). Nie tylko Szaflarski, ale także inni autorzy doceniali wszechstronność zainteresowań Staszica i kompleksowość dokonywanych przez niego badań. Podkreślano też często zwrócenie stosunkowo znacznej uwagi przez tego naturalistę na ludność góralską.

Na przykład schodząc po burzy przeżytej na „Wołoszyni”, Staszic wraz z towarzyszącymi mu przewodnikami znaleźli się na hali, gdzie spotkano juhasów, określanych w *Ziemiorodztwie* „Joasiami”: „Tak gorale w Tatrach nazywają pasterzów, którzy na całe lato wychodzą na góry z owcami i z bydłem. [...] Uderzyła mnie tych ludzi zręczna i zwinna postawa; a nad wszystko, zastanowił barzo jch ubiór. Jest on zupełnie różny od tych goralów, którzy mieszkają w gorach Bielańskich i w Bieskidach; a których stroi już powszechnie jest znany. Ubiór goralów w Tatrach jest barzo różny, i nie ma żadnego stosunku z naokolnych narodów Sławiańskich strojem. Ma zaś niektóre podobieństwa z ubiorem goralów wysp południowych.

Joas goral Tatrow ma wzrost wielki, cała postawa umierzona w dobrym stosunku. Powszechnie włos czarny; naturalnie opuszczony; oko żywe i czarne, twarz podłużna w niej rysy znaczące. Na nogach bockory, czarnym rzemieniem do łyst w pleciankę różną przepasywane. Nogawice długie, opięte, białe, z wierzchu połkoszule całe czarne, stłuszczone; i mocno łsnące; u niektórych tak cienkie, iż z daleka ukazuje podobieństwo do glansowanej kitaiki. Na szyj *gąbice*; to jest, kilkanaście sznurków skielek rozmaitych; okrągłych; różnej wielkości; i różnej farby; czasem mają opustki z gęstych strzępów od góry i od dołu, natkane także rozmaitemi skielekami. Takie *gąbice* spina pod brodą albo jaki kamień z dziurkami, przez które przeciągane sznurki; albo też sprzęga mosiężna w czworogran zmiennie-kątny robiona. Z pod tej, suto kilka łańcuchów mosiężnych opada mu na piersi. Przy tych wiszą czasem u dołu kamyki różnego kształtu, różnej farby i rozmaitych zabobonnych znaczeń. U innych przy uszach, wiszą pęki różnych skielek łsnących. Na głowie kapelusz, którego głowica niska; a ma naokoło osadzone sterczące wielorakie piora” (Staszic, 1955: 118–120).

Staszic interesował się również warunkami życia górali: „Pola tutejszych osad po gorach z trudnością rodzą owsy. W dolinach są zasypane wysoko samych głazów i granitów rumowiskiem. Po tych chodząc i przypatrując się pracy tutejszego rolnika, zastanawiała mnie często uwaga wielkości skutku w ludach mocy fizycznej, i mocy moralnej. Włóścianie tutejsi o dwa i o trzy łokcie, na swych polach zbierają granity i głazy. Z tych wielkimi popruszonych, otrząsają prochy, aby z nich, na głębszych zwaliskach takichże głazów i granitów, strzęśli sobie kawałek ziemi, gdzieby posieli owies, albo zatkali ziemniaki, a których im zbierać często ledwo pozwalają zbyt tu wczesne śniegi. Uprawa pracowita, pory czasów, i sama ziemia niewdzięczne! Co im długość zimy nie wydrze, to im krótkość lata dokończyć niepozwala. Przecież oni tu siedzą; oni tę ziemię lubią; oni na tych gołych skałach, gryząc suchar owsiany, równie jak kamień twardy, znajdują więcej powabów, niżeli na każdej innej naiobfitszej ziemi. Jest to na nich skutek mocy moralnej. Czyni to własność, a to podobno tylko mniemana!... Głód po kilkakroć jch do roku z tych gór na równiny wypędza. [...] Oni po kilka razy do roku, tysiącami zjeżdżają, pieszo zchodzą w równiny po zboże; lecz nie pożywają go nigdy na dole. Ale jedni, których stać, na koniach, drudzy ubożsi, wor z żytem, na własnych plecach powrozem przykrępowawszy, 15 mil niosą go w góry, aby tak ciężki, tak drogi chleb pożyć, na tym nieużyтым, na tym twardym i zimnym głazowisczow rumie... Lecz on jm staje się tu i przyjemniejszym i słodszy nierównie: bo tu pożywają go na swych oicow siedzibie!...” (Staszic, 1955: 97–98). Jak wynika z powyższego, Staszic jako jeden z pierwszych zauważył szczególne przywiązanie górali do swych stron rodzinnych...

Bezpośredni kontakt z góralami tatrzańskimi – m.in. służącymi mu w charakterze przewodników „polowacami” z Jurgowa, Staroleśnej, Gierlachowa oraz pasterzami owiec – spowodował, że autor *Ziemiorodztwa* zetknął się z miejscowymi wierzeniami, podaniami, zwyczajami i innymi elementami kultury góralskiej, czego też ślady można odnaleźć na kartach jego dzieła: „Uważałem, iż lud w wszystkich gorach Europy, powszechnie jest więcej zabobonny, i nabożny, niż po równinach. I nasz goral pospolicie od mieszkańców równin ma zabobonów więcej, ale nabożeństwa mało. Nie wiele ma wiadomości o tajemnicach wiary Chrześcijańskiej, i nawet uważałem względem tej obojętności; ale znajduje się w naszych goralach wiele wiadomości o tajemnicach jakichś jestestw niewiadomych, o rozmaitych władzach jakichś duchów, czyli jestestw ukrytych w obłokach, w chmurach, w gorach, w jaskiniach; o wielorakich i nagłych przemianach tychże jestestw w różne zwierzęta, w ptaki, czasem w starców z długimi brodą” (Staszic, 1955: 165). Staszic przypisywał to większej u górali, niż wśród ludu zamieszkującego równiny, „wyobraźni władzy”. Sam natomiast podchodził do owych wierzeń góralskich raczej „z mędrca szkiełkiem i okiem”. Wzmiankując na przykład o częstym spadaniu ułamków skał ze ściany Łomnicy, Staszic twierdził, iż sam był świadkiem tego, że coś „nieustannie z góry rzuca; nieustannie różnej wielkości kamykami ciska”, dodawał jednak z oświeceniowym dystansem: „Pospolstwo goralskie, które ma tyle zadawnionych uprzedzeń i podań o jakichś jestestwach ukrytych w skałach, i w obłokach, powiada: że to są biesy strażniki w tych miejscach złota” (Staszic, 1955: 174).

Zapewne z takiego krytycznego podejścia do wiedzy ludu brało się lakoniczne na ogół streszczanie „gminnych wieści”, jak też nader krótkie informacje o góralskich zwyczajach: „W początkach Października około S. Michała, kiedy goral, na dół spędziwszy trzody, powracają do domów, na ten czas, w całej pod Tatrami krajnie, powszechna wesołość: Zabawy, gry, i sielskie śpiewy. Na ten czas kiermasze gęste i nailudniejsze” (Staszic, 1955: 120). Trochę więcej miejsca poświęcił Staszic wiadomościom o tzw. spiskach, czyli opisach dróg prowadzących do górskich skarbów: „O tej holicy Zabiego i o trzech wierzchach w Tatrach, znajdują się w okolicznych gorach mnogie podania, baśnie i rozmaite w języku Sławackim pisane i drukowane książeczki, z tajemnością chowane rękopisma, do których udzielenia wielką robią trudność, a dziedzictwem jako największe *sekreta* oiciec synowi, albo goral drugiemu z goralów bratymcowi przy śmierci przekazuje. Zawierają one wśród różnych baśni, jakieś niespamiętałe podania, o niezmiernych skarbach w tych gorach; o pewnych poznakach, znajdujących się na skale; o pewnych kształtach, które swemi cyplami skały granitowe wystawiają; o niejakiach krzyżach; i rozstaniach się skały w zakrętach wonołów. Mniemają ciż do tajemnicy przypuszczeni goral, że po takowych

i tym podobnych oznakach; przez wzywanie pewnych duchów, można dojść do tego miejsca, w którym rodowite a nieprzebrane znajduje się złoto. Zdarzyło mi się zjednać sobie u niektórych goralów tyle zaufania, że mię przypuścili do swoich sekretów, i powierzyli tych książeczek i pism: Przy ich czytaniu naiwieści mię zastanowiło, iż znalazłem w kilku, w języku Słowackim, wzywanie duchów *Amschaspands* i *Bachman*, duchów aniołów stróżów, w religij Persów tylko znanych" (S t a s z i c, 1955: 164–165).

W dziele Staszica odnaleźć można przykłady sceptycyzmu autora, wobec niektórych poglądów na Tatry, przynależnych do premodernistycznego ideału nauki, jak na przykład etymologizowania. Jednocześnie jednak Staszic przyczynił się do upowszechnienia nowych, charakterystycznych dla modernistycznej epistemy interpretacji, spośród których najważniejszy jest tzw. naturalizm przedmiotowy. Zgodnie z tezą tego naturalizmu – określić go też można ontologicznym – wszelkie realne prawidłowości mają cechy zależności naturalnych (przyrodniczych), a zatem prawidłowości życia społecznego również ujmowane są jako szczególny przypadek ogólnych prawidłowości natury (naturalizm społeczny). „Według tej idei zjawiska społeczne stanowią szczególną dziedzinę natury (w znaczeniu: przyrody), podlegają więc analogicznym prawom. [...] Pewne zaczątki tak pojętego naturalizmu przedmiotowego występują już w starożytności (np. u stoików), w epoce Odrodzenia najdobitniejszym jego wyrazicielem był Grotius, w XVII w. – jakkolwiek pogląd ów daleki był jeszcze od późniejszej popularności – doczekał się rozbudowanej ekspozycji u Hobbesa. Wiek Oświecenia uczynił z naturalizmu przedmiotowego jedno z podstawowych swych założeń” (P a ł u b i c k a, 1987: 403).

Wyrażnie w poglądach Staszica naturalizm przedmiotowy widoczny jest na przykładzie jednego ze specyficznych zjawisk występujących w górach „ościennych”, tzw. karłowactwa i woli: „W całego tego pasma gorach, czyli to w jstocie ich glazowiscza, czyli też w składzie tutejszych wód, czyli w gatunku pewnych *gazów*, z tego rodzaju gor wychodzących, znajduje się coś szkodliwego, jedynie *organizacyj* ciał ludzkich. Jest w składzie tychże gor ościennych, jakaś rzecz, która nie tykając żadnego gatunku innych zwierząt, kazi jedynie i przenaturza, że tak powiem, naibłochorodniejsze z wszystkich zwierząt rodzajów, człowieka plemię. Robi z ludzi stworzenia, które pierwszy raz spotkawszy; przy pierwszym na nich spoirzeniu, ludzkość naiprzod jakieś bolesne przechodzą wstrętnienia, a potem cierpiąca litość... Zdaje się, iż nagle, w tych miejscach, traci natura miarę w stosunku członków ciał ludzkich. Jedne zbyt długie, drugie nadto krótkie; wszystkie jakoby bezwładne. Poczwarność bywa rzucana tu w ludzką postawę, a naiwieksza kaziń, w naipienknieiszą człowieka własność, w rozumie władzę. Tu widać mnóstwo tych ułomnych, zadurzałych; w mowieniu mających trudności i niezrozumiałość: w każdym zewnętrznym ruszeniu

samą niezmiarność, i jakoby kości rozczłonienie. W wszystkich jch zewnętrznych smysłach, i w wewnętrznych jch umysłu działaniach, jakąś ciężkość i zgłupiałość. Głowy wielkie, ale tylko obrzmiałe, gardła ogromne na piersi jm spadają; napęczniałe wargi, zawsze rozdziewiona gęba, brew grubą, strzępą obwisła, opadłe szczoki, a czarno żółtawa skora. Takich nędznych ludzi garluchow w tutejszem pasmie znajduje się znaczne mnostwo. Tych nieszcześliwych nie mnoży się nigdzie w żadnych innych gorach po całej Polsce. [...] A przekroczywszy tylko z tych tu gor ościennych, na gory pierwotne, już nigdzie tych poczwar nie postrzec. Owszem, choć w gorach nierownie wyższych, wszędzie lud piękny, rosły, w umysłowych władzach usposobiony dokładnie" (S t a s z i c, 1955: 85–87). I dalej potwierdzał te ostatnie zdania o góralach tatrzańskich, mieszkańcach gór pierwotnych: „Lud w całym tem podgorzu Tatrow, i w całych naiwyższych Tatrach jest rosły, żywy, wesoły. Jak ciało czerstwe, tak również w wszystkich władze umysłowe dobrze udolne. Ani tu garluchow, ani tu karłow. Po pilnem wybadywaniu, nigdzie w gorach pierwotnych Karpackich, nie wydarzają się karły. Prędzej wyradzają się olbrzymie postawy chłopcy. Zastanowiła mię nieraz ta uwaga: czemu w naszych równinach wydaje natura czasem i karły, i olbrzymy? W gorach pierwotnych, karłow nigdy nie płodzi?" (S t a s z i c, 1955: 96–97).

Według Staszica, warunki naturalne wpływają nie tylko na cechy fizyczne górali, lecz również na ich cechy psychiczne: „udolne władze umysłowe”, wesołość, żywość, zuchwałość, bystrość, rozwiniętą wyobraźnię... Kilkakrotnie przytaczał też przykłady na to, iż „stosunki fizyczne odbijają się na stosunkach moralnych”, znów odwołując się do zasady naturalizmu przedmiotowego: „Żywość namiętności bez porównania, od mieszkańców równin, więcej porywcza, i dzielniejsza: Są popędliwi, mściwi, i lubieżni; ale razem odważni, otwarci, rzetelni, i gościnni” (S t a s z i c, 1955: 165). Zwłaszcza gościnność górali tatrzańskich zrobiła na nim wrażenie: „Na wieście nasze do koliby, starszy z góralow tam śpiących, zaraz się porwał z ziemi, i z zwykłą jm zawsze gotową ludzkością podając nam rękę, jednemu po drugim: *Witaycie!* rzekł, *Coż wam damy. Nie mamy tylko mleko i serki młode.* Nie czekając mojego podziękowania, zaraz co miał rozstawia na ławicy. [...] Uderzyła mię także w tych ludziach ta gościnność, ta prostota, ta niczem nie posłonioma ieszce otwartość. Widziałem w nich od społeczeństw zdalonych, że te przymioty są własnością natury człowieka” (S t a s z i c, 1955: 118–120). Mamy tu zatem załączki, rozwiniętego przez następców Staszica, traktowania górali jako dzieci natury. Potwierdza to także zdanie o ich specjalnych zdolnościach meteorologicznych: „Przeczuć takich burz spostrzegają w zwierzętach gorale na godzinę wprzody” (S t a s z i c, 1955: 117). Już zatem od ponad dwustu lat górale uchodzą za ekspertów od pogody.

Ziemiorodztwo Staszica miało ważne znaczenie dla poznania Tatr i górali tatrzańskich, także dlatego, iż obok ambicji naukowych autor postawił przed sobą cele popularyzatorskie: „Nie licząc na szczupłe wówczas koła fachowców starał się on tak wpłynąć jego treścią na szeroki krąg czytelników o średnim poziomie kulturalnym, aby ich zainteresować naukami geologicznymi oraz ich związkiem z potrzebami życia gospodarczego, a jeśli chodzi o Tatry – światem górskim i jego specyfiką” (Szaflarski, 1972: 331). Dziełem swoim Staszic nie tylko „odkrył” Tatry – tę „perłę” krajobrazu wysokogórskiego Karpat Zachodnich dla kolejnych polskich badaczy, zwrócił uwagę na ich piękno, odrębność krajobrazową oraz wskazał na szereg problemów naukowych, które i dziś są rozwiązywane – ale też zainicjował bliższe zainteresowanie się „ludzi dólskich” góralami tatrzańskimi i ich kulturą. Prawie niemożliwe jest przecenienie wpływu tego dzieła Staszica na romantycznych piewców Tatr, którzy przede wszystkim z niego przejęli sposób patrzenia na góry i górali, a bezpośrednia siła jego literackiego oddziaływania trwała przynajmniej przez pół wieku. Zdaniem Szaflarskiego, od wydania pracy Staszica rozpoczął się wzrastający u nas i trwający do dziś nieprzerwanie „pęd” do Tatr.

Twierdzenie takie nie jest do końca ścisłe, albowiem w Polsce wysokogórskie wyprawy Staszica wcale natychmiast nie znalazły naśladowców. Owszem, były wyjątki jak choćby anonimowy autor artykułu *List podróżnego, który odwiedził Tatry* (1816), określający siebie mianem mineraloga i opisujący swoją wyprawę doliną Dunajca przez Wojnicz, Gródek, Zbyszycę, Nowy Sącz, Czorsztyn w Tatry. Tym podróżnym był najprawdopodobniej wybitny geolog Stanisław Dunin Borkowski, który opublikował wiele specjalistycznych prac cieszących się w pierwszej połowie XIX wieku zasłużonym uznaniem, jak na przykład *O Kościeliskach w Tatrach i składzie gór tamtejszych* (1821). Do tych wyjątków należałoby również zaliczyć, sprowadzonego przez Staszica i od 1816 roku osiadłego w Polsce, niemieckiego pochodzenia geologa i paleontologa Jerzego (Georga) Bogumiła (Gottlieba) Puscha (Pusza). W ramach prowadzonych w latach 1817–1830 terenowych badań geologicznych, Pusch w 1821 roku podróżował po Karpatach, a w 1829 roku znalazł się m.in. w Tatrach. Efektem tego było kilka publikacji w języku niemieckim oraz po polsku, spośród których warto wymienić: *Geognostisch-bergännische Reise durch einen Theil der Karpathen, Ober- und Nieder-Ungarn angestellt im Jahre 1821* (1824) czy *Krótki rys geognostyczny Polski i Karpat północnych* (1830). Dodam, iż w 1813 roku – a więc jeszcze przed opublikowaniem *Ziemiorodztwa* – wędrował m.in. po górach i interesował się góralami, notując ich wierzenia, opisując stroje, zwyczaje, zajęcia itd. Jan N. Rostworowski. Swoje obserwacje oraz wrażenia z tej wyprawy zawarł w *Diariuszu podróży odbytej 1813 roku w Krakowskie, Galicję i sandecki cyrkuł*. Pisał tam m.in. tak

o góralach: „Lud ten zamieszkały w górach jest pięknego wzrostu i postawy, bardzo przemyślny, z przyrodzenia do wszystkiego zręczny. Mieszka w rozległych górach cyrkulów bocheńskiego, sandeckiego i myślenickiego (szkoda, że pod panowaniem austriackim zostający). Grunta ich są kamieniste, twarde i nieurodzajne, z których najwięcej owsa zbierają; te ich przymuszają do chwycenia się innych sposobów do utrzymania się i tak zostający w cyrkule sandeckim zabawiają się robotą gontów, które im mnogie dostarczają bukowe lasy, te oni wszędzie sprzedają. Chodzą prócz tego kosić łąki aż o 50 mil w Księstwo Warszawskie. [...] Górale są we wszystkim naturalni, prości i poczciwi, nade wszystko wierni swym panom. Zgoła lud ten zdrowy, czerstwy i wesoły, i ciała białego, między nimi ciężko widzieć bruneta, aż dopiero w Tatrach” (Zieliński, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 39).

W latach dwudziestych XIX wieku księgarz i historyk Ambroży Grabowski – autor popularnego i wielokrotnie wznawianego przewodnika *Opis historyczny miasta Krakowa i jego okolic* (1822) – ogłosił artykuł *Kilka godzin pobytu w Tatrach nad jeziorami Morskie Oko i Czarny Staw w Galicji w cyrkule sandeckim* (1826). Była to relacja z jego kilkudniowej wycieczki – odbytej wspólnie z Franciszkiem Jakubowskim i Alojzym Estreicherem w lipcu 1824 roku, już pod wpływem lektury dzieła Staszica – z Krakowa przez Myślenice do Nowego Targu, a następnie przez Szaflary, Biały Dunajec, Bańkówkę, Mur do Bukowiny, Morskiego Oka, Czarnego Stawu i z powrotem. Dwukrotnie – w czasopismach „Pszczółka Polska” i „Rozmaitości” – został opublikowany anonimowy tekst *Pobyt w Karpatach dnia 25 sierpnia przez W.* (1823). Wspomnieć też można podróż ówczesnego nauczyciela gimnazjum w Nowym Sączu Andrzeja Wilhelma, który w sierpniu 1826 roku odbył w szerszym gronie tygodniową wycieczkę na trasie: Nowy Sącz – Krościenko – Nowy Targ – Dolina Kościeliska – Zakopane – Bukowina – Pięć Stawów Polskich – Morskie Oko. Relacja z niej została najpierw opublikowana w języku niemieckim pt. *Reise in die Karpathen des Sandezer Kreises* (1829), a następnie przetłumaczona na język polski i zamieszczona w lwowskich „Rozmaitościach” (1830). Niektóre wrażenia i opisy z owej *Podróży w Karpaty obwodu Sandeckiego...* odnaleźć można w dziele Seweryna Goszczyńskiego, który prawdopodobnie czytał ten artykuł. W tymże roczniku „Rozmaitości” anonimowa autorka opublikowała artykuł *Moja podróż do jeziora „morskie oko” w górach karpackich leżącego, odbyta w lipcu 1827 roku* (1830). Wycieczka ta została rozpoczęta w Jaśle, skąd powozami towarzystwo dojechało do Szaflar, a stamtąd furami do Bukowiny i Morskiego Oka, które zrobiło na autorce duże wrażenie: „Ta przepysznej piękności niewzruszona i prawie martwa przestrzeń [...] wzbudziła chęć puszczania się łódką na ten szczyt oceanu, słusznie morskim okiem nazwany” (Szaflarski, 1972: 462). Jak z po-

wyższego wynika, już wówczas stosunkowo niewielki jeszcze ruch turystyczno-krajoznawczy od polskiej strony w Tatrach koncentrował się wokół Doliny Kościeliskiej i Morskiego Oka. *Nota bene* Juliusz Zborowski określił, iż w latach 1806–1827 Morskie Oko zwiedziło zaledwie dwustu trzydziestu turystów, a byli wśród nich głównie Niemcy i Austriacy (Zborowski, 1972: 84–85).

Autorem interesującego szkicu o Tatrach i Podhalanach, napisanego około 1827 roku w języku niemieckim, a zatytułowanego *Kurze Beschreibung der Karpathen...* i sygnowanego kryptonimem F. K., był najprawdopodobniej Niemiec Franciszek Klein, pełniący przez pewien czas funkcję leśniczego w Bukowinie. Rękopis ten został przetłumaczony, skomentowany i podany do druku przez Stanisława Eljasza-Radzikowskiego pt. *Polscy Górale tatrzańscy, czyli Podhalanie i Tatry na początku wieku XIX* (1897). Najobszerniej opisał tam autor zwyczaje mieszkańców Podhala i „właściwości zbójników”. Pozostałe informacje – o jeziorach polskiej części Tatr, Dolinie Kościeliskiej, drodze do Morskiego Oka, kopalniach i górnictwie, florze i faunie tatrzańskiej – podane zostały w dość ogólnikowej formie. Według opinii Szaflarskiego: „Najważniejsze jednak w tatrzańskiej działalności Kleina było rozpoczęcie pomiarów powierzchni jezior, które [...] długo – ponad pół wieku – były jedynymi z tego zakresu i w swoim czasie stanowiły cenny materiał informujący w pewnym stopniu o rozmiarach jezior w Tatrach, a także element wyjściowy dla dalszych badań” (Szaflarski, 1972: 459).

Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XIX wieku – w okresie romantycznych wędrówek „swojaków po swojszczyźnie” – wzrosła ilość zwiedzających północną stronę Karpat Zachodnich oraz pojawiło się szereg amatorskich opracowań syntetycznych, opisów krótszych lub dłuższych wycieczek itp. Wyruszają wówczas w podróże po Galicji m.in. zbieracze pieśni ludowych. W latach 1827–1830 szereg wypraw krajoznawczych po kraju odbył Kazimierz W. Wójcicki, odwiedzając również Karpaty, a być może też Tatry. Reminiscencje tej wizyty odnaleźć można w jego późniejszej twórczości. Na przykład w *Starych gawędach i obrazach* (1840) opublikował „obraz dramatyczny z XVIII wieku” pt. *Góralka – „rzecz się dzieje na zamku w górach, pod Babią-górą w noc świętojańską”* – w którym tytułowa bohaterka imieniem Hanna mówi o przywiązaniu do rodzinnej ziemi, wypowiadając następujące zdania: „Tak! umarłabym, gdyby zamieszkać przyszło doliny! Nasze dziewczki i chłopcy, są jak kwiatki skaliste i wyniosłe modrzewie, nie przyjmą się w dolinach i uschną. [...] Bo też za prawdę, miła też kraina nasza! Nie darmo o góralskiej prawią ziemicy, że »początek wody, a koniec chleba«” (Wójcicki, 1840: 197–198). Autor dodał w przypisie, że słyszał to powiedzenie od górali w okolicach Żywca. W teście książki zamieścił „obraz z podań ludu”,

w którym przytoczył podania górali – m.in. z okolic Sącza – o topielcach i boginkach. W innym artykule zatytułowanym *Rozbójnicy* (1841) znalazł się fragment poświęcony bacom, którą to nazwę uważał Wójcicki za synonim pasterzy w ogóle, a pasterzy owiec w szczególności: „Bacza pasterz owiec w Karpatach i Tatrach. Baczami w osadach Słowaków w Węgrzech nazywają nie tylko owiec pasterzy, ale i wołów i koni. Baczowie mają szczególne tam swoje święta. Na Zielone Świątki widziałem (w roku 1829) zebranych razem z okolicy: schodzą się najprzód na oznaczoną łąkę, gdzie przygrywając na gajdach, tańczą i przyspiewują wesoło. Ztąd razem z muzyką i śpiewami idą do gospody, w niej cały dzień bawią, na pijaństwie i zabawach. Baczów uważać należy jakby oddzielną kastę, różnią się też ubiorem. Kapelusz z wielkimi skrzydłami, koszula i spodnie napojone olejem, przez co czarnego nabierają koloru: pas szeroki z długim nożem. Żyjąc prawie samotnie przez całe lato są skłonni do rozbojów, i z nich też wielu suszy kości na wysokich szubienicach” (Wójcicki, 1841: 28).

O modzie na „wypady” w góry świadczyć też może na przykład podróż Michała Głowackiego (Świętopełka), który w lipcu 1830 roku udał się z Limanowej, przez Mszanę Dolną, Nowy Targ w „góry karpackie”. Rękopiśmienny opis tej wycieczki *Moja podróż do Tatr* (1830), zachowany w Bibliotece Jagiellońskiej, został w streszczeniu (z cytatami) opublikowany w 1955 roku przez Juliusza Zborowskiego. Głowacki popełnił również inny reportaż z tej wędrowki, zatytułowany *Dziennik podróży podkarpackiej odbytej do Krakowa i jego obwodu przeze mnie*, z którego fragmenty także znalazły się w artykule Zborowskiego poświęconym Świętopełkowi. Prace te są interesujące m.in. z tego powodu, że Świętopełk jako jeden z pierwszych zanotował kilka tekstów pieśni pasterskich.

W 1831 roku Żegota Pauli wyruszył na wycieczkę pobrzeżem Dunajca od Wojnicza w górę jego biegu, w relacji, z której – zatytułowanej *Wyimki z podróży po Galicyi w r. 1831* (1835) – opisał zabytki historyczne i zawarł ciekawe dane etnograficzne (w tym obrzęd sobótki w Zbyszycach, wesele w Łacku, stroje ludowe, podania itp.). Po Staszicu na terenie znacznie mniej do tej pory zbadanej polskiej strony Karpat Zachodnich pojawiają się jednak przede wszystkim: Ludwik Zejszner (1829), Seweryn Goszczyński (1832) i Wincenty Pol (1834). Zejszner na podstawie ponaddwudziestoletnich badań terenowych doprowadził do gruntownego poznania całości Tatr Polskich, nie tylko pod względem przyrodniczym, lecz także etnograficznym. Z kolei Pola i Goszczyńskiego rola w poznaniu Tatr nie polega – zdaniem Szaflarskiego – na stworzeniu jakichś zasadniczych dzieł posuwających naprzód wiedzę o tych górach. Ich zasługą jest natomiast to, że odmiennie od licznych, przeważnie przypadkowych „opisywaczy” Tatr (względnie raczej ich fragmentów) tego okresu przejściowego pisali o nich

szerzej, a jako uznani już wówczas poeci o dużym autorytecie, przyczynili się poważnie do zwrotu zainteresowań społeczeństwa w stronę naszych najwyższych gór (S z a f l a r s k i, 1972: 477). Dodam, że nie tylko gór, ale też górali i ich kultury.

Goszczyński znalazł się w Galicji jako emigrant po upadku powstania listopadowego pod koniec 1831 roku, ukrywając się pod przybranymi nazwiskami najpierw pod Tarnowem, a później w Łopusznej na Podhalu, gdzie z przerwami przebywał od kwietnia do października 1832 roku. Początkowo zwiedzał najbliższe okolice, a w maju tegoż roku odbył – w towarzystwie Bohdana Zaleskiego i Stanisława Worcella – wycieczkę w Tatry (m.in. do Doliny Kościeliskiej i Smreczyńskiego Stawu). Pod koniec lipca udał się Goszczyński na Spisz, do Drużbak i Kieżmarku, skąd powrócił do Łopusznej, by w sierpniu znów wyprawić się dwukrotnie w Tatry. Ostatnią w 1832 roku wycieczkę podjął on pod koniec października. Poznawanie Gorców, Tatr i Podhala, tamtejszych mieszkańców i ich kultury zaowocowało najpierw poematem *Sobótka* (1834), będącym pieśnią z zamierzonej „powieści tatrzańskiej” *Kościelisko*, której nie zrealizował. Goszczyński nie był, oczywiście, pierwszym poetą zajmującym się Tatrami, niemniej w dziejach tatrzańskiej poezji *Sobótka* ma duże znaczenie. „Pierwsza wprowadziła podtatrzańskiego Górala do polskiej literatury, pierwsza sięgnęła do miejscowego folkloru i włączyła w tok akcji ludowe podania i obrzędy” (Z b o r o w s k i, 1972: 348). Następnie Goszczyński w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku opublikował na łamach czasopism lwowskich, krakowskich, warszawskich i poznańskich kilka artykułów, będących „jaskółkami” *Dziennika podróży do Tatrów* (1853). Przede wszystkim rozprawa *Wyjątki z rzeczy o Góralach tatrzańskich* (1844), drukowana anonimowo w „Roku”, a będąca nieomal syntezą romantycznych poglądów na lud i nadziei z nim związanych, stała się ważnym wydarzeniem dla ludoznawstwa w Wielkopolsce. Sformułował tam bowiem Goszczyński szczegółowy plan badań, zgodnie z którym pracował później Kolberg (B r z o z o w s k a, 1970: 411). W *Dzienniku podróży do Tatrów* całościowo opisał swoje wrażenia i zdobytą wówczas wiedzę. Zawarł w nim syntetyczne ujęcie jego wiadomości o tych górach i przeżyć w nich doznanych, ale głównym celem tego dzieła była popularyzacja Tatr i zamieszkującej u ich podnóża ludności góralskiej. „Zasadniczą cechą tego dzieła jest w porównaniu z dotychczasowymi – z wyjątkiem oczywiście *Ziemiorodztwa* Staszica – polskimi opisami Tatr, obok niewątpliwego entuzjazmu dla gór wszechstronność ujęcia, gdyż Goszczyński porusza w nim, choć niekiedy tylko fragmentarycznie, bardzo wiele zagadnień dotyczących się Tatr, a zwłaszcza ludności Podhala” (S z a f l a r s k i, 1972: 480).

Relacjonując swoją podróż z Mikołajowic pod Tarnowem do Nowego Targu, odbytą doliną Dunajca, jako jeden z pierwszych wspomniął o grani-

cy góralszczyzny. Wskazał mianowicie na wieś Jazowsko jako jeden z punktów linii, która oddziela siedziby właściwych górali od mieszkańców równin, dodając, iż mieszkańcy miejscowości położonych poza Jazowskiem nazywają cały kraj, aż po tę linię, Polską (G o s z c z y ń s k i, 1853: 41). Nadmieniał również o istniejącym pograniczu pomiędzy góralami „białymi” i „czarnymi”, wymieniając wsie Kamienicę, Ochotnicę i Tylmanową jako „zamieszkane przez górali zwących się białymi dla różnicy od górali czarnych, którzy się gnieźdzą w głębszych już górach” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 43). Wreszcie dotarł do punktu, z którego mógł spojrzeć na Tatry w całej ich okazałości i majestacie. „Tatry są częścią Karpat, częścią najzachodniejszą. Jest to grupa gór najpiękniejszych między górami Karpackimi przez swą wzniosłość i dzikość” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 49). Dalej poświęcił trochę uwagi – też jako jeden z pierwszych – góralskim dzieciom, a także góralskiej wiedzy meteorologicznej. Po bliższym przyjrzeniu się góralom z Podhala zainteresował się też ich kulturą. „Główny początkowo mój przedmiot – Tatry – został podrzędnym, a miejsce jego zastąpił lud jego. [...] Dziś myśl moja o Tatrach spokojniejsza, bez niecierpliwości czekam na chwilę bliższego poznania się, a cały pęd mój zwraca się ku ludowi” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 126–127).

Zajął się zatem Goszczyński poznawaniem „świata duchowego Podhala”. Informacjami w tym względzie służyła mu m.in. stara góralka Plewina, która opowiedziała o wierzeniach dotyczących strzyg i strzygoni, upiorów, wilkołaków, boginek oraz dziwożon. Zastanawiając się nad nazwą oraz wierzeniami związanymi z tymi ostatnimi istotami demonicznymi, Goszczyński doszedł do wniosku, iż dostrzec tu można ów „pewien ślad pobratymstwa wyobrażeń między naszym ludem góralskim a ludami wschodnimi”, o którym wspominał już Staszic. „Stąd nie kładę tej okoliczności na karb przypadku, obyczajem bardzo wygodnym, który szybko rozstrzyga wszelką zagadkę, ale jej nie rozwiązuje. Ja przynajmniej, nie mam po prostu odwagi rozwiązywać tym sposobem podobnych zagadnień. Tyle razy musiałbym uciec się do przypadku, że wkrótce oburzyłbym się na siebie i może bym sobie powiedział: ej! głupi jesteś!” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 82–83). Swoje zainteresowanie „światem nadzmysłowym Podhala” uzasadniał autor m.in. najgłębszym przekonaniem, że we wszystkich wierzeniach ludowych, we wszelkich baśniach i podaniach, zawarte są prawdy bardzo głębokie i bardzo pożyteczne. „Bez tego przekonania, do którego przyszedłem własnym doświadczeniem, nie zapisywałbym jego powieści, nie słuchałbym ich nawet” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 86). Jednocześnie Goszczyński deklarował, iż nie chce zajmować się ich interpretacją, lecz jedynie zreferować zasłyszane podania, „jako próbki poetyckiej fantazji goralów”. Można uznać zatem Goszczyńskiego za jednego z prekursorów świadomego traktowania podmiotowego, ideacyjnie pojmowanej kultury ludowej.

Jeżeli chodzi o treść wierzeń i podań góralskich, to według autora *Dziennika podróży do Tatrów*: „Wielka część tych powieści ma za główny przedmiot ogromne bogactwa ukryte w górach. [...] W jednej ze skał nad Morskiem Okiem leży pieczara zaledwo dostępna, tak jest obwarowana zarostami kozodrzewiny. Ktoby miał odwagę dostać się do jej wnętrza, znalazłby tam ogromne skarby. Ale przystęp do niej jest przez krużganki podziemne, bardzo ciasne i kręte. Na każdym zakręcie potrzeba zapalić i zostawić światło. W końcu dochodzi się do jaskini obszernej, oświetlonej światłami wielkiej jasności, które są właśnie skarbami tego miejsca; ale słyszysz głos zapowiadający: biada temu, kto się ich dotknie. Na środku jaskini klęczą trzej mnichy; ów głos tajemny każe pokłonić się każdemu z nich z osobna, potem wolno wziąć sobie z tych skarbów, wszakże nie więcej tylko tyle, ile siekiera na raz urąbie. Zginąłby natychmiast, ktoby ten przepis przekroczył. Podobna jaskinia znajduje się pod górą Gewontem. Na środku jej stoi słup dyamentowy, pod nim siedzi mnich obsypany bogactwami wszelkiego rodzaju. Mnich-strażnik udziela ich bez trudności każdemu, kto dojdzie aż do niego; ale dojście jest bardzo trudne, bo przechód niezmiernie ciasny i wszelkie światło w nim gaśnie. [...] Są jednak ludzie, którzy mają tajemniczą moc odkrywania skarbów górskich. Oto jeden z przykładów tego. Wyżej jeszcze niż Pięciostawy, leży jezioro zwane Żabieniec, mało zwiedzane dla skał nadzwyczajnie przykrych do koła, dla ścieżek niebezpiecznych, także z powodu zimna, bo jezioro przez dziesięć miesięcy jest pod lodem. Owoż do tego jeziora przychodzi siedmiu Czechów, ścieżkami im tylko wiadomymi. Muszą oni wydobywać tam złoto, bo po ich odejściu znajdowano żużle z wytopionego kruszczu, a nawet piecyki. Ale nikt dotąd nie zeszedł ich śród tej roboty” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 86–88).

Góralską demonologię, wierzenia w górskie skarby, w istnienie ksiąg czarnoksięskich, czy też w błakającą się głowę po polanie zwanej Jaworzyną Kamienicką, zaliczył Goszczyński do wyrażających stan „ducha, który czasem cofa się w swoją przeszłość pogańską, czasem zniża się do sfery poziomej, materialnej [...]” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 90). Natomiast opowieści o św. Kunegundzie, obrazie św. Antoniego, o pokutujących duchach (parobka z Łopusznej, ukaranego za pogardę wobec kobiet czy też samobójcy z Ostrowska), a także o diabłach, uznał za „powieści w duchu chrześcijańskim”. Nawiasem mówiąc, Goszczyńskiego można by też uznać za jednego z prekursorów koncepcji animatyzmu – przypisywanej Tylorowi – gdyż wyznawał, iż wśród ludu naszego istnieje wciąż ów świat ducha, zgodnie z którym „wszystko żyje dla naszego ludu”; „że lud czuje życie i czucie we wszystkim”. Dla potwierdzenia tej tezy przytoczył: podanie o królu węzów; o rozmowie wołów w wigilię św. Jerzego; o objawiającym się pokutującym duchu mnicha; o lesie znajdującym się niedaleko drogi do

Morskiego Oka, w którym przebywanie wywołuje chęć nadzwyczajną do popełnienia samobójstwa. Wpływ ducha – dobrego lub/i złego – w wierzeniach ludowych odbywa się „przez przedmioty bezwładne na pozór, przez drzewa, przez skały, niekiedy przez utwory sztuki jak obrazy, posągi, książki, albo wcale niewidome, przez bezpośrednie działanie ducha na ducha, jakiego przykłady każdy z nas mieć może, skoro się zastanowi, albo na samym sobie, albo na innych” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 161–162).

Zanotował on również kilka ludowych podań, jak na przykład traktujące o genezie „Nowotarskiej doliny” i „Karpackim morzu”: „Mówiąc o Nowotarskiej dolinie, powinienem tu zapisać piękne tyczące się jej podanie. Lud wierzy i powiada, że przed wieki cała ta przestrzeń zalana była morzem, które się zwało K a r p a c k i e m o r z e; ale że jakiś, bardzo dawny Król Polski, kazał przeciąć górę Pieniny i tym sposobem cały ten kraj osuszył: stąd bieg Dunajca aż do Wisły” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 99). Komentując to podanie, Goszczyński stwierdził: „W rzeczy samej przechód Dunajca przez Pieniny, jest tak wyżłobiony między prostopadłymi skałami, tak ma pozór kanału, że okoliczność ta nadaje pewne prawdopodobieństwo podaniu ludowemu, przynajmniej co do istnienia przedwiekowego wielkiego ogromu wody na dzisiejszej dolinie nowotarskiej, i gwałtownego jej przedarcia się przez tamę Pienin. Szczegóły podania mogą być późniejszym wymysłem, ale istotą jego jest ta pamięć ludu, która sięga czasów przedwiecznych, czasów owych, których dzieje częstokroć najrzeczywistsze, są dla potomności niepodobnemi do prawdy: lud jednak pozostaje religijnie wierny swojej przeszłości” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 99–100). Inne podanie dotyczyło pochodzenia nazw dwóch wsi, leżących w Kotlinie Nowotarskiej: „Na zachód Nowegotargu o pół mili, przy brzegach czarnego Dunajca, leży wieś Ludzimierz, niedaleko niego druga wieś Krauszów; o początku tych dwóch wsi zachowują górale następne podanie: w czasie jednego najścia Tatarów, Polacy spotkali się z nimi na tych polach i zostali na głowę pobici; Tatarzy po zwycięstwie ucięli każdemu trupowi po jednym uchu i temi uszami napełnili dziesięć worów; owoż w miejscu gdzie obrzynano uszy stanął Krauszów, a Ludzimierz tam gdzie je odmierzano worami” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 101–102). Później, podczas relacjonowania jednej z wypraw w Tatry, Goszczyński nie omieszkiał przytoczyć analogicznego podania na temat Doliny Kościeliskiej, do czego jeszcze powrócę.

Goszczyński opisał też wygląd Podhalan, czyli „górali Tatrańskich”: „Jest-to w ogólności lud dorodny. Wzrost więcej niż mierny, a w wielkiej części wysoki. Budowa zgrabna, lekka, ale mocna. Ruch pełen życia i zręczności. Głowy nierzadko piękne, bardzo często ślachetne w rysach twarzy, które powszechnie prawie odznaczają się śmiałością, rozumem, wyrobionem życiem, pewną dojrzałością i siłą wewnętrzną, albo prze-

biegłością, zuchwalstwem, chytrą przed którymi trzeba się mieć na baczności” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 106–107). Podobnie pozytywną opinię o góralach wyraził Goszczyński w memoriale dla Towarzystwa Demokratycznego Polskiego w 1838 roku: „Górale wyżsi są od mieszkańców równin i fizycznie, i umysłowo; lud zręczny, pojętny, zuchwały, zacięty, straszny w wojnie, prowadzonej w jego okolicach, [...] nieulekły, najprzystępniejszy z ludu wiejskiego w propagandzie, ale przy tym najskrystszy, najchytrzejszy, najdwuznaczniejszy i dlatego wymagający w postępowaniu z nim wielkiej zręczności i ostrożności apostołów” (W a s i l e w s k i, 1910: 112). Z kolei scharakteryzował strój Podhalan: „Ubiór ich za nadto obcisły, za nadto kusy, nie jest jednak bez wdzięku męskiego. Był on, jak się zdaje, pierwszym wzorem stroju dzisiejszych Huzarów, tylko mniej ozdobny, a raczej mniej upstrzony. Oto szczegóły ubioru goral. Koszula krótka, mało co przesiągająca piersi; spodnie opięte z grubego białego sukna, u których szwy podłużne zewnętrzne nogawic pokryte są czerwonym sznurkiem; za obuwie ciżmy skórzane, to jest kawałki skóry przykrępowane tylko do nogi, bez oddzielnych podeszew, rzemiennem sznurowaniem, które dochodzi mniej więcej do połowy łytek; pas skórzany, szeroki z kieszonkami i pochwami na nóż i inne narzędzia, zapinający się z przodu na kilka sprządek; guńka biała, długa do bioder, bez żadnego kołnierza, spięta pod szyją, najczęściej z rękawów spuszczone; kapelusz ze dnem niskim, wypukło-kragłem, o wąskich skrzydłach; włosy długie rozpuszczone po plecach i ramionach, niekiedy splecione w kilka warkoczy, broda i wąsy golone; oto strój goralu najpowszechniejszy. Podlega on pewnym zmianom w niektórych okolicach, ale nigdzie co do kroju. Są w nim dodatki i ozdoby, ale te uchodzą tylko młodzieży lub Juhasom. Wtedy konieczna jest gałązka za kapeluszem lub pióro z jakiego ptaka dzikiego; spinki błyszczące przy guńce i u rękawów koszuli; wyszywanie na spodniach i t.d. Wszakże bez tych nawet ozdób, strój Podhalan wydaje mi się ładniejszy jak goralu innych okolic. [...] Ubiór goralów może razić oczy nieprzywykłe do niego, może nie być w dobrym nowoczesnym smaku, ma nawet ważne niedogodności dla ludzi niezahartowanych na wszystkie nieprzyjemności powietrza, ale trzeba mu przyznać że nie przekształca ani zakrywa składu ciała, tak przylega do niego, tak wydaje wszystkie jego kształty. Ludzie co go pierwsi wymyślili i odważyli się nosić, musieli być doskonałej budowy” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 107–108).

Dalej przeszedł autor *Dziennika podróży do Tatrów* do omówienia charakteru Podhalan, zwracając uwagę na związek istniejący pomiędzy strojem i cechami charakteru: „Rzecz najważniejsza, że z pod tego stroju Podhalan przebija się ich charakter, ich strona moralna. Jest to dla mnie prawdą niezaprzeczoną, że jak niema przypadku w niczem tak i w ubiorze; że ten albo ubiór przyjęty zwłaszcza przez pewną ilość ludzi, na czas

pewnej trwałości, nie jest rzeczą przypadkową, ale koniecznością i jednym ze znamion widocznych wyjaśniających stronę człowieka mniej widomą. Nowe potwierdzenie tej prawdy mam na goralach. Kiedym sobie zadał pracę głębszego zastanowienia się, zdumiałem się nad tym stosunkiem, który zachodzi między ich ubiorem a charakterem. [...] strój opisałem wyżej, a teraz wypowiem, ile zdołałem wnikać w tajemnicę ich charakteru. Goral dzisiejszy jest-to już mieszanina chłopą dawnego Słowiańskiego i chłopą zaczynającego cywilizować się oświatą, jaka do sfery ludu najłatwiej przeniknąć może. Zachował on z dawnego wiele dobrych przymiotów i wiele wad rodzimych; zarywa z wyższego kształcenia, z nowego dla siebie porządku rzeczy, nieco dobrego, wiele rzeczy szkodliwych swojej dobrej stronie, niezgodnym z jego duchem ojczystym" (G o s z c z y ń s k i, 1853: 109). Goszczyński podkreślał cechujące górali tatrzańskich poczucie własnej siły i wartości, odwagę, „instynkt niepodległości”, oraz ich energię, trzeźwość, wstrzemięźliwość, oszczędność, pracowitość, przedsiębiorczość, „przymiot rządności”, a także głęboką wiarę, szczerą pobożność i wielkie przywiązanie do ziemi rodzinnej. „Miłość swojej ziemi mocniejsza w nim od ponęty wszelkiego zysku. Jest-to jeden z piękniejszych rysów charakteru naszego goralą" (G o s z c z y ń s k i, 1853: 112). Przyznawał ponadto góralom wyższość umysłową nie tylko nad chłopami innych okolic, ale nawet nad „szlachtą ucywilizowaną”. „Goral jest jeszcze w tem wyższy od wieśniaków innych okolic, że każdy prawie umie czytać i pisać, a nawet kobiety" (G o s z c z y ń s k i, 1853: 116). Wśród wad górali wymieniał: mściwość, chciwość (będąca raczej „nieдобрым nabytkiem z obczyzny”), nieszczerść i podejrzliwość („są to jednak stany przypadkowe”).

Po ogólnikowej wzmiance na temat podhalańskiego budownictwa opisał z kolei relacje damsko-męskie oraz wygląd góralek, ich ubiór i charakter: „Obyczaje góralów do kobiet nie są rozwiązłe, nie są też zbyt ostre. [...] Mają one liczne i niepospolite wdzięki płci swojej, jak gorale swojej, a nie rzadko w takim stopniu i w takiej pełni, że nic do zarzucenia, nic do żądania nie pozostaje. [...] W ubiorze góralek, bardzo prostym, zamyka się wszystko na co dobry smak w ubiorze wiejskim zdobyć się może [...]. Koszula perkalowa, bez kołnierza, wycięta na piersiach i na plecach, i ściągnięta sznureczkiem; rękawy jej obszerne, marszczone przy pięści, obszyte i związane czerwoną wstążeczką. Na koszuli gorset, przykrojony do kibici, materyalny, najczęściej zielony, obszyty galonem po brzegach; nie uciska on piersi, tylko je robi wydatniejszemi, bo ledwo je w połowie przykrywa; i z przodu zapina się na haftki. Spodnica obszerna, gęsto fałdowana, z materyi lub perkalu w kwiaty, na spodnicy krótszy od niej fartuszek muslinowy; za obuwie żółte bóty na wysokich podkowach. Po tem wszystkiem spływa z głowy lub ramion aż do ziemi rąbek z muslinu; z pod rąbka przebłyskują na szyi ulubione tej płci błyskotki i ozdoby.

Włosy umuskane są aż do zbytku; rozdzielone wierzchem głowy na dwie strony i splecione w jeden warkocz, spływają po plecach. Strój mężatek ten sam prawie, tylko mniej ozdób i głowa związana chustką, której część tylna rozszerzonym końcem spada ku szyi. Goralki znają się na swoich wdziękach i troskliwie je pielęgnują. [...] Goralki są śmiałe, przytomne, pracowite jak gorale; są łagodniejsze od goralów, a nawet zalotne. Obyczaj ich są dosyć łatwe. [...] Bądź co bądź, kobiety goralskie odznaczają się wdziękiem łagodnym, który umiła nazbyt może twardy i surowy ogół oblicza tego ludu” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 118–121).

Kolejnym przedmiotem zainteresowań Goszczyńskiego stała się gwara podhalańska. „Naród odbija istotę swoją w swoim języku, więcej niżby się zdawało. Wyobrażenie choćby ogólne o języku goralów może bardzo ułatwić głębsze ich poznanie. [...] Mowa, czyli narzecze jego nie jest-to język czysto-polski, nie jest nawet zupełnie Krakowski, mimo to spotykam w niej często na wyrazy znane mi tylko z niektórych dawniejszych pisarzy, takich naprzykład jak Rej, Kochanowski i t.p. Dla tego skłaniam się bardzo ku myśli, że gorale jedni dochowali może w największej czystości polską mowę z owych wieków, gdzie wszystkie języki Słowiańskie, pilnując się więcej wspólnego swego źródła, mniej się między sobą różniły” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 127–128). Zachowawczości „narzecza Podhalań” sprzyjać miało odizolowanie geograficzne „Tatrańców”. „Taki lud jak goralski, z natury swojego położenia, nie łatwo przyjmuje obce, jeszcze trudniej puszcza swoje” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 129). Goszczyński zamieścił słowniczek zawierający ponad sto wyrazów i zwrotów gwarowych, zastrzegając, że jest to tylko niewielka próbka, mająca pokazać „niektóre odcienia tej mowy, niektóre jej żywioły”. Opublikował również fragmenty wiersza anonimowego poety góralskiego, mające oddać „duch języka i duch gorala”. Podsumowując rozważania na temat góralskiej gwary, Goszczyński pisał: „Odgarnąwszy na bok z narzecza podhalskiego niektóre obce mu należałości, znajdziemy w końcu tło główne, jemu tylko właściwe, odwieczne rodzinne. Jest-to jedno z narzeczy języka polskiego, takie jak mazurskie, śląskie i t.d.; gałąź, więcej niż ze pnia polskiego, bo z tego samego korzenia, co i główny pień polski. [...] Cała budowa języka podhalań, duch jego, członki pojedyncze, wiązanie ich, wszystko w nim okazuje brata językowi polskiemu, brata bliźniaka. Przyczyna niektórych różnic w tem głównie, że pozostał ciągle językiem ludu nielicznego, oddzielonego zacienionego i położeniem swoim i sferą tak swoich potrzeb, jak dążeń, w zatoce prądu głównego” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 135–136).

Sporo miejsca poświęcił autor *Dziennika podróży do Tatrów* pasterstwu w Tatrach, gdyż gorale są ludem po części rolniczym, ale głównie pasterskim. Wyjaśniać to ma pewną odmiennność ich charakteru od ducha słowiańskiego, a także podobieństwo – zarówno w dobrych przymiotach,

jak i w złych skłonnościach – do plemion pasterskich, na przykład arabskich. „Już dawno postrzeżono, że jest coś w pasterstwie, co zaszczenia w człowieka pewien rodzaj energii dzikiej; tę energię mają Arabowie, którzy są jedynie pasterzami, tę energię mają i nasi gorale, i w tem zostawiają wolnych Słowian za sobą” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 139). Goszczyński opisał ogólnie organizację pasterstwa w Tatrach i życie codzienne na hali. Przytoczył też nieco pieśni pasterskich, jako próbki poezji góralskiej, jak również omówił muzykę i taniec Podhalan, będące ważnymi elementami ich życia. „Narzędzia muzyczne najpowszechniejsze między goralami są: skrzypce, gęśl, bas, lira czyli kobza, dudy to jest dwie piszczałki wprawione w miech z koziej skóry: ale powszechniejsze są flety, piszczałki, fijarki i dudki rozmaitego rodzaju, nakoniec trąby pasterskie, czyli ligawki. [...] Co się tyczy ich muzyki, skala jej nie jest rozległa. Śpiewy ich są posępne, wysilone, przeciągłe, wyobrażają niejako hukanie z jego rozgłosem po górach. Jest w nich pewna jednotonność, dla tego uczenie się ich trudne [...]. Równie trudno dać wyobrażenie o tańcu góralskim. W niektórych częściach przypomina on taniec Rusinów; ale ma jedną figurę właściwą tylko goralom, kiedy goral zamknięty krążącym kołem taneczników, wyrabia na środku rozmaite skoki, a razem ciska raz poraz siekierką w górę i chwyta ją w powietrzu ze zręcznością zadziwiającą. Nadaje to jakiś męski charakter tańcowi, przypomina wojenne tańce starożytnych. Muzyka tańca jest całkiem oryginalna, niepodobna do żadnej muzyki tego rodzaju; jest niby jednotonna, ale tak różnobarwna, tak jakaś nieskończona, tak dzika w swoim tonowaniu, że mieszkający nawet od dawna między goralami wygrać jej niemoga” (G o s z c z y ń s k i, 1853: 151–153).

Cierpliwość Goszczyńskiego w oczekiwaniu na przyjrzenie się Tatrom z bliska została wreszcie nagrodzona w sierpniu 1832 roku, kiedy to wyruszył na wyprawę w głąb tych gór. Udał się wówczas przez Biały Dunajec, Poronin, Bukowinę na Łysą Polanę, skąd wstąpił do „gmachu, do którego przez sens oddalenia tak długi” tęsknił. Uczestnicy wycieczki przeszli przez Dolinę Rostoki do Pięciu Stawów Polskich, skąd przez Świstówkę przeszli do Morskiego Oka. Według naturalistycznej poetyki Szaflarskiego: „Potwarza on następnie szereg dawnych, fałszywych zresztą legend o Morskim Oku, jak np. o jego niezmierzonej głębi, o istniejącym w nim »wirze« oraz o nieznanym gatunkach ryb (np. »z głową do kocię podobną«), wspomina też krótko o Czarnym Stawie i jego otoczeniu górskim” (S z a f l a r s k i, 1972: 487). Także w sierpniu tego samego roku odwiedził Goszczyński Dolinę Kościeliską i wszedł na Przełęcz Pyszniańską (nazwaną w *Dzienniku podróży do Tatrów* Ormakiem). „Niepospolity to punkt, gdzieśmy się znajdowali. W tem właśnie miejscu przechodzi graniczna linia między Galicyą a Węgrami. [...] Cały widok na Galicyą rozmaitszy i ma więcej życia, na Węgry może rozleglejszy ale bardziej pusty; tyle lasów, tyle płaszczyzny

bezludnej, przedgórza tak oddalone, że tylko rozległością swoją zastępuje inne powaby" (G o s z c z y ń s k i, 1853: 221–222). Pod Ormakiem nasz poeta wraz z towarzyszami odwiedzili bacówkę, gdzie wypili żętycę – uważaną wówczas za lekarstwo przeciw chorobie płuc – oraz przeprowadzili rozmowę z pasterzami. „Z wielu względów trzeba kochać i podziwiać tych ludzi. Co to za uroda w budowie! co za życie i zręczność w każdym ruchu! jaki rozum otwarty, jaki dowcip przytomny w rozmowie!" (G o s z c z y ń s k i, 1853: 222). Autor *Dziennika podróży do Tatrów* opisał strój juhasów i zanotował ich opowieść o zbójnikach, którym – jako swoistym ideałem dla górali oraz bohaterom rozlicznych pieśni – poświęcił również osobny rozdział. Goszczyński zrelacjonował także swoje dwukrotne wejście do jaskini pod Pisaną, czym zasłużył sobie na miano jednego z pionierów poznawania podziemnego świata Tatr. Po krótkim pobycie w spiskich wsiach Frydman i Niedzica oraz na tamtejszym zamku, Goszczyński znów dotarł do Zakopanego. Tym razem celem jego wędrowki była kopalnia (tzw. bania) rudy żelaza „w grzbiecie góry zwanej Magura", dostarczanej do huty, czyli „kuźni żelaza" (zwanej hamernią) w Kuźnicach. Krótko opisał pracę górników, pastwiących się „jak złośliwe istoty nad łonem ziemi-matki". Wreszcie na początku listopada 1832 roku poeta pożegnał się z Tatrami i tamtejszymi góralami. „Tak was żegnam góry i ludzie coście mię zasilili. [...] Schodźmy na dół, trzymając się statecznie cośmy wzięli na górze" (G o s z c z y ń s k i, 1853: 294).

Podsumowując dokonania Goszczyńskiego w kontekście postępów w poznawaniu Tatr, Szaflarski potraktował je z pewną wyrozumiałością, pisząc, że nie miał on ambicji badawczych, odkrywczych czy naukowych, stąd też jego relacje z wycieczek oraz rozważania tatrzańskie mają – ze względu na swą treść i walory artystyczne – charakter zupełnie odmienny, bo literacki. Powstały one bowiem pod wpływem oddziaływania piękna przyrody tatrzańskiej na autora-poetę, stąd też jego stosunek do przedmiotu i jego opisu był wyraźnie emocjonalny. Sam autor *Dziennika podróży do Tatrów* już na wstępie swego dzieła zastrzegał się zresztą, że w podróż na Podhale wybrał się z małym zapasem wiedzy i „z mniejszym jeszcze naukowości" (G o s z c z y ń s k i, 1853: II). Szaflarski przypisał ponadto Goszczyńskiemu pierwszeństwo – poza Staszicem, a być może pod jego wpływem – w sformułowaniu problemu stosunku człowieka do gór. A wreszcie – jego zdaniem – „Goszczyński stał się właśnie dla literatury polskiej odkrywcą Tatr i jako pierwszy zaczyna długi korowód naszych pisarzy różnych rang – od mniej znanych do najślawniejszych – interesujących się Tatrami i ich bogatą tematyką" (S z a f l a r s k i, 1972: 499). Na marginesie dodam, iż jednym z pierwszych w tym korowodzie był romantyczny poeta Lucjan Siemieński, autor m.in. szkicu *Rysy Górali tatrzańskich. Podania, rozbójnicy, pieśni*, zamieszczonego w zbiorze *Wieczorni-*

ce (1854). Opierając się na materiałach, doświadczeniach i poglądach Goszczyńskiego, przedstawił Siemieński krótki opis krajobrazu i charakterystykę wierzeń ludowych, z dodaniem pobieżnego przeglądu początków zainteresowań Podhalem i jego mieszkańcami.

Szaflarski zauważył ponadto: „Nie ulega jednak wątpliwości, że w czasie swego zaledwie siedmiomiesięcznego pobytu na Podhalu, przerywanego częstymi wyjazdami w inne okolice oraz, jak już wspomniano, bardzo krótkiego pobytu w Tatrach, Goszczyński nie był w stanie wobec słabej tylko znajomości stosunków miejscowych zebrać tak obfitego materiału, jaki przedstawia nam jego *Dziennik* – różnych tekstów, próbek góralskiej twórczości oraz materiałów do słowniczka gwarowego, wreszcie informacji odnoszących się do topografii i rozmiarów Tatr, wysokości ich szczytów oraz powierzchni i głębokości jezior; szereg wiadomości, podawanych przez niego, zwłaszcza odnośnie ludności góralskiej, jest tego rodzaju, że nie miał on po prostu czasu stwierdzić ich osobiście, lecz musiał się posługiwać jakimś gotowym opracowaniem czy opracowaniami” (Szaflarski, 1972: 482). Sam Goszczyński wcale nie ukrywał tego, iż znaczną część posiadanych przez siebie i podanych w *Dzienniku podróży do Tatrów* wiadomości zawdzięczał „zacnemu mężowi”, który również wtajemniczał go w życie Podhalan. „Nie było prawie usługi, której-by mi w tym celu nie ofiarował, do której-by nie był gotów. Jemu to winienem po wielkiej części com się dowiedział o tej okolicy, com w niej widział” (Goszczyński, 1853: 103).

Chociaż Goszczyński nie podał nazwiska owego „szanownego i kochanego męża”, to późniejsi badacze odkryli, że był nim Ludwik Kamiński (vel Kamieński). Pochodził on z Galicji Wschodniej, a prawdopodobnie pod koniec lat dwudziestych XIX wieku osiadł na Podhalu, gdzie spędził resztę życia. Zgodnie z ówczesną modą był amatorem starożytnikiem, zajmującym się ludoznawstwem, historią, geologią itp., a także parającym się m.in. pisaniem wierszy. W *Dniestrzance* (1841) – „zbiorze artykułów wierszem i prozą ku zabawie i nauce” przez Stanisława Jaszowskiego wydanych – znalazły się dwa poematy Kamińskiego: *Boginki. Powieść gminna górali tatrzańskich z Opatowszczyzny* oraz *Rzeka Lepietnica. Powiastka gminna górali z Opatowszczyzny*, do których autor dodał etnograficzne i gwarowe objaśnienia. Jego wszechstronne i wieloletnie zainteresowania górami i góralami spowodowały, że uchodził za świetnego znawcę góralszczyzny podhalańskiej już w pierwszej połowie XIX wieku. Z wiedzy Kamińskiego – nie tylko przekazywanej ustnie, lecz też zawartej w jego rękopisach – na temat górali tatrzańskich i ich kultury, korzystał nie tylko autor *Sobótki*, lecz także Pol, Zejszner i wielu innych późniejszych badaczy, nie zawsze wspominających o źródle owych wiadomości. Zachowane fragmenty rękopisów Kamińskiego dopiero pod koniec XX stulecia doczekały się opraco-

wania przez Jacka Kolbuszewskiego, który wydał je pod wspólnym tytułem *O mieszkańcach gór tatrzańskich* (1992). To z tej „najdawniejszej monografii etnograficznej Podhala” Kamińskiego pochodzą na przykład informacje o funkcjonujących tam endo- i egzoetnonimach: „Wszyscy mieszkańcy tych gór i nizin im przyległych aż po góry zwane Gorcem, z północy rozciągających się od Pienin na zachód aż ku Babiej Górze, ogólną nazwę Górali tatrzańskich noszą, acz pomiędzy sobą rozgatkowują się [...]” (K a m i ń s k i, 1992: 7). To Kamińskiemu literatura etnograficzna zawdzięcza – powtórzony przez Pola – podział górali tatrzańskich na: Podhalań („mieszkańcy wsi bliżej Tatr położonych”) oraz „Górali z Nowotarskiej Doliny”, a tych ostatnich na „Górali ze Starostwa” i „Górali z Opatawskiej”, z określeniem miejscowości przez nich zamieszkiwanych. Kamiński w interesujący sposób przedstawił panujące na Podhalu stosunki społeczne. Od niego pochodzą wielokrotnie cytowane podania o czarownicach z Nowotarskiej Doliny, jak również wierzenia, zwyczaje, obrzędy i inne dane o kulturze góralskiej z pierwszej połowy XIX wieku. Chyba tylko wrodzonej skromności i nieszczęśliwemu zbiegowi okoliczności przypisać należy to, iż Kamiński i jego zasługi jeszcze do niedawna znane były tylko wąskiemu gronu specjalistów.

W przeciwieństwie do niego Pol był już za życia znanym i uznanym poetą i uczonym. Przebywając po raz pierwszy pod Tatrami, w Kuźnicach zimą 1834/1835 i wiosną 1835 roku, pisał w wydanym dużo później szkicu *Z burzy górskiej*, zamieszczonym w zbiorze *Obrazy z życia i natury* (1869), o odbytym wówczas „twardym nowicjacie naukowym”. Wśród zimowych burz studiować miał wtedy dzieła Staszica i Wahlenberga, Pusza i Sydowa, jak również uczyć się czytać w „niespisanej księdze natury” oraz w sercu i obyczajach ludu. Bliższy kontakt Pola z Tatrami nastąpił zatem jeszcze przed ich zwiedzeniem, a odbył się za pośrednictwem książek i opisów górali. Następnie zajął się prowadzeniem dziennika obserwacji meteorologicznych, jak również badaniem „ducha góralszczyzny”, poprzez studiowanie gwary podhalańskiej oraz spisywanie tamtejszych podań i legend. Latem 1835 roku. Pol był ponownie pod Tatrami, które objechał dookoła: z Nowego Targu, przez Czorsztyn, Spisz, Kotlinę Liptowską, Orawę, do Nowego Targu. W lecie 1839 roku Pol przemierzył samotnie część Karpat, prawdopodobnie środkowych. „Poważny wpływ na rozpoczęcie systematycznych badań na obszarze północnych stoków Karpat miało niewątpliwie zetknięcie się jego około 1840 roku z J.K. Łoborzewskim, prawnikiem z wykształcenia, ale botanikiem z zamiłowania, który zgodził się na dłuższe z nim wędrówki w czasie miesięcy letnich; zwiedzili oni w latach 1841–42 Karpaty Wschodnie, a w 1843 roku Beskidy Zachodnie i wówczas zapewne Pol zetknął się po raz pierwszy dokładnie z wnętrzem Tatr” (S z a f l a r s k i, 1972: 505–506). W 1845 roku odbył Pol dłuższą podróż

po Morawach, Tyrolu i Styrii, a następnie przebywał przez dwa tygodnie z rodziną pod Tatrami. Ten okres pierwszej dekady bliższych kontaktów Pola z górami i góralami znalazł swoje odbicie przede wszystkim w jego twórczości poetyckiej. W poemacie *Pieśń o ziemi naszej* (napisana 1835, wyd. I 1843) zamieścił fragmenty poświęcone Tatrom, a także ich mieszkańcom, jak również słynne wezwanie: „W góry! w góry, miły bracie!” (P o l, 1896: 42–45). Z kolei częścią *Obrazów z życia i podróży* (1846) był cykl wierszy zawierający m.in. wrażenia autora z Tatr oraz kilka wierszowanych utworów, zadedykowanych Zejsznerowi, jako „badaczowi dziejów ziemi ojczystej” (P o l, 1846: 10–33). Dzięki tym dziełom – według oceny Szaflarskiego – Pol stał się niewątpliwie poetą tatrzańskim i przysłużył się do ich spopularyzowania, ale dla rozwoju poznania naszych gór zbiorek ten ma bardzo niewielkie znaczenie (S z a f l a r s k i, 1972: 510).

Po sławetnej rabacji i rzezi galicyjskiej – chłopskim powstaniu skierowanym przeciw ziemianom i inteligencji, połączonym z grabieniem dworów i mordowaniem dziedziców, rządców, urzędników i ich rodzin – oraz innych wydarzeniach w 1846 roku (powstanie chochołowskie, powstanie krakowskie) żywy ruch turystyczny, artystyczny i badawczy w Tatrach i na Podhalu został czasowo zahamowany. Te historyczne wydarzenia bezpośrednio dotknęły Pola, niemniej już w jesieni tegoż roku został zatrudniony jako redaktor w wydawnictwie Biblioteki Ossolińskich we Lwowie, gdzie kontynuował pracę naukową. W zamieszczonym w czasopiśmie „Muzeum Natury” artykule *Historyczna wiadomość literatury nauk przyrodzonych w prowincyi naszej – obraz naukowych podróży i zbiorów* (1847), zawarł on przegląd dawnej literatury traktującej m.in. o Tatrach. Pod koniec 1849 roku został powołany na utworzoną wówczas katedrę geografii na Uniwersytecie Jagiellońskim, którą kierował przez trzy lata. W marcu 1850 roku wystąpił z inicjatywą zbiorowego opracowania monografii Tatr, która jednak nie została zrealizowana. Za to z początkiem kolejnego roku opublikował Pol *Rzut oka na północne stoki Karpat i przyległe im krainy* (1851). Było to rozszerzone wydanie rozprawy wydrukowanej kilka lat wcześniej w lwowskich „Rozmaitościach” (1842). W dziele tym zawarł on m.in. ogólny opis Tatr, ich budowę geologiczną – która według Szaflarskiego została potraktowana nie tylko zupełnie pobieżnie, ale w dodatku przedstawiona błędnie – oraz podział. Wydzielił ich dwie zasadnicze części. „Skąpe też a zarazem mylne są dane Pola o klimacie Tatr; [...] pominął także zupełnie kapitalne dla charakterystyki klimatycznej naszych gór problemy opadów (też w formie śniegu), wiatrów i burz, podobnie jak powstających z mas śniegowych lawin [...]. W oparciu również o dzieła Wahlenberga i Sydowa podjął Pol, jak się sam wyraża, próbę »wyznaczenia« w Tatrach »ważnych stanowisk i granic roślinnego życia, idąc od dołu ku górze«; wyróżnił on tu cztery strefy względnie piętra wysokościowo-ro-

ślinne [...]. Strefy wyróżnione przez Pola odpowiadają ogólnie biorąc ustalonym obecnie piętom roślinności w Tatrach [...]. Niewielkie są też wiadomości podawane przez Pola w zakresie fauny tatrzańskiej [...]. Do cenniejszych fragmentów opracowania Pola należy w IV części jego dziełka omówienie »przepraw przez grzbiet północnych Karpat« [...]» (Szaflarski, 1972: 516–517). Podsumowując znaczenie dzieła Pola z punktu widzenia jego roli dla poznania Tatr, Szaflarski pisał: „W całości *Rzut oka* daje więc słaby pogląd na Tatry, stoi on na poziomie pierwotnego opracowania z 1842 r., brak mu natomiast wyraźnie uaktualnienia wcale znacznymi osiągnięciami nauki na terenie Tatr w dziesięciolecie 1840–1850” (Szaflarski, 1972: 518).

Z etnograficznego punktu widzenia najbardziej interesująca jest część V dzieła, w której jako pierwszy ludoznawca podjął Pol próbę całościowego przedstawienia podziałów etnograficznych ludności góralskiej zamieszkującej północne stoki Karpat. Chociaż sam siebie określał niekiedy mianem etnografa, interesował się kulturą góralską głównie z racji swoich zainteresowań geograficznych. Podstawową kategorią jego rozważań etnograficznych był „ród”, pozostający w opozycji do „narodu”, będącego domeną badań historycznych. „Człowiek na stanowisku rodu stojący należy do natury. Człowiek na stanowisku narodu stojący należy dopiero do historii; — ztąd wypada w studyach etnograficznych na chwilę zapomnieć zupełnie o historii, — i zapatrywać się tu na człowieka, raczej z fizycznej jego strony, i ze stanowiska nauk przyrodzonych. Natura działa tylko w skupieniu, ztąd też zawiązują się na obszarze zakreślonym naturalnymi granicami węzły rodowe, i to co jest krwią, narzeczem, obyczajem, sposobem życia i zarobkowania miejscowo ze sobą powiązane, co się ma za coś odrębnego, i od innych za to jest miane, nazywamy *rodem*” (Pol, 1851: 111). Akceptując zasadniczą myśl Rittera o związku człowieka z ziemią, uważał, iż warunki geograficzne wpływają w sposób zasadniczy na „rodowość”. „W Karpackich kraich gra rodowość w daleko żywszych barwach, i od nich biorą rody przeważnie ku różnym okolicom świata, wprzęgnięte w kanwę oddzielnych narodowości; najbardziej tedy nauczające są dla Etnografa rodowe stosunki krain Karpackich, ztąd też poczynam od nich, bo miarą ztąd wyniesioną dadzą się ocenić dopiero rodowe stosunki w okolicach, gdzie natura nie występuje w tak wybitnych rysach, a gdzie tem samem i węzły rodowe nie są twardo i ostro związane” (Pol, 1851: 112). Podążając za Ritterem, uznawał Pol przyrodę za główny czynnik kształtowania się rodów i ich rozgraniczania: elementem łączącym miały być rzeki (doliny rzek), a oddzielającym — wododzielne pasma górskie.

Nie wdając się tu w szczegóły, przypomnę jedynie, iż mieszkańców północnych stoków Karpat podzielił Pol na trzy „etnograficzne grupy”, odpowiednio do geograficznego podziału Karpat na trzy części. W pierwszej

grupie etnograficznej – zamieszkującej najbardziej mnie tu zajmujące „zachodnie skrzydło Karpat” – Pol zlokalizował dziewięć rodów. Są nimi kolejno: „Podhalanie”, „Nowotarzanie”, „Górale od Pienin, Krościenka i Łącka”; „Sandeczanie, czyli Górale od Sącza, z Sandeckiej doliny także Równiakami zwani”, „Jabłonkowanie”, „Żywczaکی czyli Górale od Żywca i Ujsola”, „Babiogórcy, czyli Górale od Babiejgóry, Jordanowa i Suchy”, „Zagórzanie”, „Kluszczaki” (P o l, 1851: 113). Autor wymienił też szczegółowo miejscowości, które według posiadanych przez niego informacji zamieszkiwały poszczególne rody. Informacje owe uzyskał od ludzi posiadających „miejscową znajomość rzeczy”, którym Pol w *postscriptum* wyraził podziękowanie, a mianowicie od: wspomnianego wyżej Ludwika Kamińskiego „z Tatrów”, Edmunda Krasickiego z Bachorca, Aleksandra Morgenbessera z Czerniowiec, Andrzeja Cieńciały z Cieszyna. Zdaniem Pola: „P o d h a l a n i e są właściwie rodem Alpejskim, który osiadł północną pochyłość Tatrów, aż po dolinę Nowotarską. Na północy oddziela ich pasmo wapiennych skałek od doliny Nowotarskiej. Nazwa ich poszła od hał wyniosłych, czyli pasz Alpejskich, położonych nad górną granicą lasów w Tatrach. Z chlubą też nazywają krainę swoją Podhalem, a siebie Podhalanami, a mają się za najszlachetniejszy ród góralski i są od innych za to miani, jako najswobodniejsi wśród wszystkich. Podhalanin w obcej stronie zapytany »zkąd Góral«? dumnie rzuci głową i powiada »z Halu!«” (P o l, 1851: 114). Dalej wymienił Pol wsie zamieszkałe przez ten ród, położone nad: Czarnym Dunajcem, Białym Dunajcem, Rogoźnikiem i Białką. Pewne kontrowersje wywołało wyodrębnienie – zapewne pod wpływem Kamińskiego – rodu Nowotarzan. „N o w o t a r z a n i e także Góralami od Nowego-Targu i z Nowotarskiej doliny zwani, rozsiedli się na przestrzeni tej równiny, wzdłuż Dunajca i małych rzek, które tu wpadają do niego, a kilka wsi wspina się jeszcze na południową pochyłość górzystego pasma zwanego Gorcem, które dolinę Nowotarską zamyka od północy. Siedziby Nowotarzan ciągną się za wodą wąskim pasem wzdłuż Dunajcowej doliny, aż po Czorsztyń, kędy się ta dolina zwęża, a poczyna się skaliste pasmo nagich Pienin, przez które Dunajec ciasnym się wyrzynał wąłomem. Na zachodzie łączy się Nowotarska dolina szeroką równiną z doliną orawską, która już bierze wagę do Dunaju. Wszakże lubo w te strony kraj jest otwarty, bez zawady nie przeciągnęły się ku niej Nowotarzan siedziby, bo ród każdy bierze zawsze wagę tylko za wodą. Nowotarzanie mieszkając ponajwiększej części w równinie zachowali pomimo to jednak wszystkie cechy góralskiego rodu, gdyż dolina Nowotarska położona w ostępie gór prawdziwych należy pomimo różnicy miejscowej całą naturą swoją jeszcze do krainy górskiej. Pomiędzy sobą robią jeszcze Nowotarzanie niejakię rozróźnienie miejscowe nazywając pewną okolicę o p a t o w s z c z y z n a, będącą niegdyś własnością opatów Cysterskich, którzy pierwsi na początku XIII wie-

ku osiedli te okolice, zaprowadzając w niej stałe siedliska, religię, obyczaj i rolnictwo” (P o l, 1851: 115). Poza tym wyróżniają oni jeszcze „szlachecką”, czyli wsie do dóbr szlacheckich należące, a także „królewską”, czyli miejscowości Starostwu Nowotarzańskiemu podlegające. Pol wymienił wsie zamieszkałe przez ród Nowotarzan, uwzględniając powyższy podział. Autor anonimowej krytyki (Zejszner?), zamieszczonej w nr 179 czasopisma „Czas”, stwierdził, że różnica między Podhalanami a Nowotarżanami jest dla niego zagadką. Pomimo tej i innych, późniejszych krytyk do dokonanych przez Pola podziałów etnograficznych, odwoływano się w literaturze przedmiotu przez następne kilkadziesiąt lat.

Pol interesował się – w miarę możliwości – podczas licznych podróży, jak i w trakcie stosunkowo nielicznych krótszych lub nieco dłuższych pobytów w podkarpackich dworach (w Gorlickiem, Jasielskiem, Krośńńskim, Sanockiem), bardziej szczegółowo kulturą grup etnograficznych zamieszkujących północne stoki Karpat. W niespiesznie (bo przez około trzydzieści lat) przygotowywanych *Obrazach z życia i natury*, zgodnie z intencją autora mających być „systematycznymi opisami kraju pod względem natury”, w tomie pierwszym znaleźć można trochę ciekawostek etnograficznych dotyczących m.in. Podhala (opis redyku, wzmianka o „bandach kośbiarzy”). W tomie drugim zamieścił autor szkic *Z Tatr*, zawierający wrażenia z wędrowki odbytej z żoną w 1845 roku: poetyczne opisy dolin Kościeliskiej, Białki z Doliną Rybiego Potoku i z Morskim Okiem oraz Czarnym Stawem, Bystrej z Kuźnicami i Zakopanem. Tam też znajdują się uwagi o osadnictwie Podhala i pasterstwie górskim, w tym m.in. o roli bacy oraz szałasnictwie. W *Pracach z etnografii północnych stoków Karpat* (1966) Pola – wydanych oraz zaopatrzonych we wstęp, komentarze i mapę przez Józefa Babicza – znajdują się m.in. wiadomości o kulturze różnych rodów górskich. Etnograficzne zainteresowania Pola koncentrowały się więc na góralszczyźnie: „Rodowość ludu nie występuje nigdzie w tak wybitnych rysach, jak w góralszczyźnie karpackiej” (P o l, 1869: 179). Dodam, że oprócz górali zajmowały Pola ponadto „rody leśne”: „Kraina puszczy, leśnych brodów i wód leśnych jest już z natury swej odrębną niejako dzielnicą w pojęciach natury – ztąd też i rody na tej ziemi osiadłe mają ten typ odrębności rodów leśnych, który się w ich sposobie życia, zarobkowania, w ich obyczajach i w gwarze miejscowej odbija” (P o l, 1870: 241). Przede wszystkim intrygował go „ród Puszczaków Mazowieckich”, a wspomina o tym w celu podkreślenia, iż Pol był badaczem – co prawda dość powierzchownym – nie tylko samych gór i górali, ale także Kurpiów, a wręcz całego ówczesnego terytorium Polski (nie tyle pod względem etnograficznym, co geograficznym, a także dialektologicznym).

Za zasadnicze dla nauk przyrodniczych należy uznać badania gór, prowadzone systematycznie przez lat kilkadziesiąt przez Ludwika Zejsznera.

Ten najwybitniejszy geolog polski XIX wieku pojawił się w naszych górach po raz pierwszy w 1829 roku. „Jego wieloletnia i wszechstronna działalność naukowa położyła podwaliny pod znajomość budowy geologicznej Karpat Zachodnich, przy czym podjęte przez niego badania nie ograniczyły się tylko do północnej, należącej wówczas do Galicji ich części, ale sięgnęły głęboko na południe [...]” (Szaflarski, 1972: 526). Z racji swych zainteresowań geologicznych i mineralogicznych zajmował się Zejszner m.in. badaniem budowy Tatr i Karpat, dając ważki wkład w ich przyrodnicze poznanie. Był on twórcą pierwszej geologicznej mapy Tatr wraz ze znaczną częścią Karpat Zachodnich, opublikowanej anonimowo w Berlinie (1844). Obok badań geologicznych i glaciologicznych w Tatrach (jako pierwszy odkrył ślady ich dawnego zlodowacenia), interesował się on też dawnym ich górnictwem i hutnictwem, pomiarami wysokości kilkunastu ważniejszych punktów, oznaczaniem temperatury szeregu źródeł, studiami nad klimatem górskim, hydrografią i w ogóle fizjografią. Prowadził też badania paleontologiczne, jak również był pionierem ochrony górskiej przyrody. Ze względu na ogrom dokonań – jest autorem bardzo wielu (ok. 300) prac, dotyczących przeważnie szeroko pojmowanych zagadnień geologicznych – nie sposób tu próbować nawet w największym skrócie dokonywać streszczenia jego poglądów przyrodniczych. Wspomnę tylko, iż w rozprawie doktorskiej *O powstaniu i względnym wieku formacji bazaltowej* (1829) wskazał Zejszner m.in. na błędność koncepcji neptunistycznej. „Będąc z przekonania »plutonistą«, tj. zwolennikiem »ogniowego«, czyli magmowego powstania skał, a więc wyraźnym przeciwnikiem poglądów »neptunistów«, m.in. Staszica, nie miał on w tym względzie, jak wielu innych zwolenników tej teorii, skrajnych przekonań, tj. nie twierdził, iż wszystkie skały pochodzą z magmy, lecz uznawał również skały z »wód osadzone«; przyjmował jednak, że na te skały, podobnie jak i na rośliny oraz zwierzęta żyjące w tych okresach, »wywierały wpływ skały ogniowe«” (Szaflarski, 1972: 532). W roku opublikowania tej pracy objął Zejszner katedrę mineralogii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Po jej likwidacji, w 1835 roku, był przez cztery lata dyrektorem górnictwa Wolnego Miasta Krakowa. W 1848 roku powrócił na Uniwersytet Jagielloński, gdzie przez kilka lat wykładał zoologię, mineralogię i geologię.

Zejszner jako jeden z pierwszych badaczy naturalistów zainteresował się dosyć szczegółowo pieśniami, obyczajami, strojem, budownictwem i w ogóle życiem oraz kulturą górali. Zebrał on szereg materiałów z tego zakresu, opartych zarówno na informacjach ludności miejscowej, jak i na własnych spostrzeżeniach w terenie. Rezultatem tych jego zainteresowań etnograficznych było opublikowanie artykułu *Rzut oka na Podhale* (1844). Już na początku tej pracy zadeklarował się autor jako zwolennik poglądów Rittera, którego wykładów słuchał *nota bene* jeszcze jako student

w Berlinie. „Stosunki geograficzne jakiegobądź kraju, wywierają wpływ najprzeważniejszy na sposób życia i zatrudnienia jego mieszkańców. Ważność tej prawdy przedstawiają najjawniej kraje górzyste, wysokie, głębokimi dolinami porozdzierane, w których spodku bystre strumienie płyną; ostry klimat, rośliny i zwierzęta nadają krajom właściwą fizjonomią a człowiekowi zupełnie odrębny charakter. Ta prawda stosuje się zupełnie do Polskich górali mieszkających na północno-wschodnich pochyłościach Tatrów, a nazywających się między sobą Podhalanami, od *hal* albo *hol* (samogłoska *a* i *o* w wymowie spływają się i nie można jej wyrazić) czyli wysokich gołych gór, nad granice drzew wyskakujących” (Zejszner, 1844: 113). Dalej opisał zwięzłe osadnictwo, budownictwo mieszkalne (wraz z urządzeniem wnętrz) i zabudowania gospodarcze, podkreślając ich porządkny i przyjemny wygląd, czego przyczyną – jego zdaniem – miała być pracowitość i zamiłowanie do porządku ich mieszkańców. Z kolei scharakteryzował krótko wygląd fizyczny mężczyzn i kobiet oraz tamtejsze stroje. Omówił również zajęcia Podhalan: rolnictwo, płóciennictwo, górnictwo i hutnictwo żelaza, handel, okresową emigrację zarobkową (na wino-branie, aż do Pesztu na Węgrzech; na bandoskę, aż pod Pułtusk i Płock). „Najwięcej zajmują się Podhalanie chowem bydła po swych obszernych holach z wyborną aromatyczną paszą. Najwięcej chowają w nich owiec, mniej bydła rogatego, koni i kóz” (Zejszner, 1844: 121).

Wiele miejsca poświęcił opisowi zwyczajów i życia pasterskiego oraz zbójnictwa. „Niekiedy rozpuszczają się johasi; wiele miesięcy od reszty ludzi oddzieleni nabierają pewnej ostrości charakteru, która ich wiedzie do rozpusty po zrobieniu pomniejszego przewinienia, a szczególnie po zjedzeniu barana. Obawiając się kary, uciekają z szałasów, wałęsają się po holach, aż wreszcie zostają zbójami; i wtedy idą na zbój jak zwykli się wyrażać. [...] Pospolicie zbójniki odznaczają się swoją powierzchownością, szerokim pasem z licznymi sprzączkami, wybitymi guzikami święcącami, z piórem na kapeluszu; uzbrojeni napadają na szałas, strasząc a nie robiąc nic nikomu, grabią oszczepki, a wieczorem gotują w mleku zabitego barana. [...] Owszem jest pomiędzy Podhalanami przyjęte zdanie, że iść na zbój jest coś szlachetnego, odznaczającego się; o tem ciągle mówią, śpiewają, mają nawet oddzielny rodzaj piosnek zbójceckich. Najcelniejszym takim bohaterem nietylko u Podhalan, ale i u wszystkich Słowaków Węgierskich, jest Janosik. [...] Ci zbójnicy niepokojący szałas, niekiedy rozzuchwaleni napadają na podrózników, rabują domy, dopuszczają się gwałtów i morderstw, lecz pospolicie ograniczają się na rabunku serów, owczego mięsa, i to jest raczej rozpustą często bezkarnie uchodzącą” (Zejszner, 1844: 126–128). Nie omieszkali Zejszner wspomnieć jednak o wielkiej gościnności i uprzejmości pasterzy owiec, względem podróźników.

Kolejny fragment pracy traktuje o pięknie przyrody tatrzańskiej, a także tamtejszej florze i faunie. „Na odwiedzającego hole Tatrowe, ta wielka, wspaniała natura niewymownie głębokie wrażenie sprawia; olbrzymie szczyty wśród przezroczystego powietrza rozłożone, jeden obok drugiego sterczą wysoko nad równiną. Na szczytach i w dolinach pod nimi leżących, panuje uroczysta cisza, tylko rozrzucone morza kamienne widać, a w środku rzadko gdzie zieloną oazę roślinną, pospolicie w pobliżu płatu topniejącego śniegu; czasem tylko biały motyl przypomina żyjące istoty lub piskliwy głos ptaszyny gnieźdzącej się, odzywa się w kozodrzewinie. Orzeł wznosi się niekiedy nad wirchy, ale prędko opuszcza te samotne kraje, bo tam nie masz dla niego przedmiotów łupu. Na wirbach i ich bokach, wśród mroźnego klimatu, skałą wyskakującą zasłonięte, rosną cudnej piękności kwiaty, najświetniejszymi kolorami barwione. [...] Nie tylko rośliny cudnie ubarwione, rosnące li na wysokich górach alpejskich, pokrywają hole Tatrowe, ale i właściwe zwierzęta czworonożne w nich się mnożą. We wszystkich górach Europejskich strefy umiarkowanej, 6000 stóp nad morze wzniesionych, żyje kozioł dziki (*chamois, Gemse*) i świstak (*Marmotte, Murmelthier*). I w Tatrach ich nie brakuje” (Zejszner, 1844: 129–131). Przy tej okazji Zejszner zwrócił uwagę na dwie sprawy: „Często autorowie, a nawet o zoologii piszący, z nieznamomości językowej, miasto rodzimych nazw tych zwierząt, nowe dla nich wymyślają, albo je żywcem z obcych języków przyswajają. Jak dalece podobnej niewiadomości wypada unikać, nie ma potrzeby rozwodzić się [...]. Gdziekolwiek wznoszą się góry znakomitej wysokości, a wśród ostrego klimatu, właściwe alpejskie rośliny rosną, tam kozioł dziki obrał sobie dziedzinę; podróżni chociaż cały świat wzdłuż i wszerz rozpoznawali, nigdzie wszakże kozła na równinie nie dostrzegli. Mimowolnie więc nasuwa się pytanie, dlaczego jednakowe stosunki fizyczne jednakowe wszędzie zwierzęta wywołały? Są to bez wątpienia pytania najwyższej wagi, wyjaśniające tajemnicę stworzenia” (Zejszner, 1844: 131).

Zejszner podkreślił wyjątkowość Tatr, ze względu na znajdujące się tam liczne jeziora, położone na dużych wysokościach. „Zebranie się ich tam, jest w najściślejszym związku z gatunkiem skały. Nie masz jezior wśród skał piaszkowych lub wapiennych, a wszystkie głębsze leżą wśród skał krystalicznych, a szczególnie granitowych. Do najcenniejszych należy jezioro Rybie czyli Morskie Oko: pierwsza nazwa pochodzi od mnóstwa pstrągów żyjących w jego jak łąka przezroczystej wodzie. Jest to według wszelkiego prawdopodobieństwa nowy, Tatrom właściwy gatunek, różny od dotąd opisanych. Druga nazwa: Morskie Oko, łączy się z mnóstwem wyobrażeń poetycznych, szeroko i daleko rozpowszechnionych w Polskiej i Słowackiej góralszczyźnie. Opowiadają, że jeziora na wysokich górach leżące, są niezgłębionymi, i łączą się z morzem, a dziś przy każdym znacz-

niejszem wezbraniu wylewając nieprzebrane wody swoje, sprawiają w tych górach częste powodzie. Tkwił nawet przesąd, że znajdują się czarownicy co umieją zaklinać wody, i tym sposobem zarządzać rzek wylewy” (Zejszner, 1844: 135). Zanotował też kilka ludowych podań o Morskim Oku: „O tem jeziorze krążą wśród Podhalań liczne powieści w najświetniejszą poezją ubrane. Oko Morskie ma być, według nich, nie do zgłębienia, i łączy się z morzem Adryatyckiem. Pan jakiś płynąc morzem rozbił się w czasie burzy okropnej: życie jednak uratował straciwszy wszystkie swoje kosztowności. Długo w smutku pogrążony, szukał ponad morskim brzegiem swojej szkatułki, pełnej drogich kamieni, ale nadaremnie. Podróżując po świecie, odwiedził także Tatry, i głośne po wszystkich Karpackich krajach Morskie Oko. Płynąc *pełcią* (tratwą) po tem tajemniczym jeziorze, postrzega nagle ową szkatułkę i kawały drzewa okrętowego. Wydobywają to johasy, była zamknięta, nienaruszona jak przy rozbiciu, i kosztowności wszystkie zawierała. [...] Johasy często opowiadają o potwornej wielkości rybach, pokazujących się zpośródka głębin jeziora, w czasie burzy” (Zejszner, 1844: 136–137). I jeszcze przytoczę opis wrażenia, jakie Morskie Oko wywarło na Zejsznerze: „Od razu ujrzyś wielkie jezioro wody zielonego czy niebieskiego zwierciadła. Obraz ten dziwnie rozmaity a spaniały, uroczysty a smętny, niewymownie czemś pociąga; w eterycznej dali sterczą liczne szczyty: tu wznosi się niezmierna skała, kilka tysięcy stóp wysoka, uwieńczona w lekkie obłoki, na bokach strojna w białe pasy śniegu trwającego nawet wśród najcieplejszych miesięcy letnich” (Zejszner, 1844: 138). Zdania te, jak zresztą wiele innych, ujawniają poetyczny aspekt duszy tego badacza przyrodnika.

Pod koniec artykułu Zejszner ponownie wrócił do zagadnień związanych z tym, co wtedy nazywano „charakterem wewnętrznym” górali podhalańskich. „Jak wszystkie stosunki geograficzne i przyrodzone kraju od Podhalań zamieszkałego, odmienne są od pagórkowatych i równin Polski, tak i charakter ich ma pewną odrębność; ci górale bowiem wykształtowali między sobą właściwe zwyczaje i obyczaje, różniące ich od reszty Polski mieszkańców: mowa ich nawet ma liczne nieznane słowa i zwroty” (Zejszner, 1844: 140–141). Na odmiennosc kultury góralskiej złożyły się też inne czynniki. „Pewność posiadania swej roli, oddzielenie ich kraiku granicami gór wysokich i przykrych, od krajów sąsiednich: jałowość gruntu, ostrość klimatu, zdolności umysłowe, wszystkie te okoliczności razem wzięte, historycznie wpłynęły na wykształcenie właściwego im sposobu życia, a stosunki przyrodzone wskazały zatrudnienia, nic wspólnego nie mające z mieszkańcami równin” (Zejszner, 1844: 141). Silne ciało i bystry umysł oraz pracowitość i zapobiegliwość spowodowały, iż Podhalańcy żyją na znacznie wyższym poziomie niż chłopci gospodarujący na dużo bardziej żyznych ziemiach. Ponadto wytworzyli oni w sobie poglądy ludzi,

mających więcej potrzeb duchowych, jak również przeświadczenie, iż są wyżsi duchem od mieszkańców cierpiących niedostatek i nędzę, pomimo zamieszkiwania najżyźniejszych równin krajowych.

Charakter górali podhalańskich cechuje się, z jednej strony, „pewną smętnością” i „melancholiczną łagodnością”, zaś z drugiej – nadzwyczajną wyobraźnią, co wyraża się w wielkiej religijności, w przesadności i tworzeniu fantastycznych opowieści. „Pospolicie najwięcej mają do czynienia z djabłami, i to co opowiadają, nie odbywało się w jakich odległych czasach lub miejscach. Dziad, ojciec na tej górze albo w owym lesie, wypłatał jakiego figła *diaszkowi* czyli czartowi, albo robiąc co w spółce, zabrał i uciekł. Dalej niezmiernie zajmują się wyszukiwaniem skarbów ukrytych w skałach: zbójcy mieli je tam niegdy zachować. [...] W najtrudniej dostępnych wirchach za Żabim Jeziozem, powyżej Morskiego Oka, czyli Rybiego leżącym, sterczą złote Mnichy (tak nazywają strome skały); gdzie się ruszysz, tam leży złoto. Ale najtrudniej dojść do tego miejsca. Nie wiem, wiele trzeba pacierzy odmówić, nie oglądając się za siebie, nim się dojdzie do owej złotej krainy, a kiedy szczęśliwie pokona się wszelkie przeciwności i osiągnie cel, trzeba się miarkować w braniu skarbu, inaczej dukaty zmieniają się w kamienie. [...] Prawie z każdą górą i skałą, łączy się jaka powiastka o wielkich skarbach, do których nikt nie może dotrzeć” (Z e j s z n e r, 1844: 142–143). Dla przykładu przytoczył autor kilka takich podań: „Wielki las okrywał zupełnie nagą teraz górę Raniszborg przy Szaflarach. Na samym czubku stała niezmierna jodła, którą nasamprzód słońko oświecało. Na owej górze przebywali zbójnicy, a gdy ich na Węgrzech połapano i miano tracić, wtedy jeden z nich przemówił, czyby nie było nikogo z Polskiej strony. Właśnie był Podhalaanin na robocie i dowiedział się, że na owej jedlicy jest opasek (pas) z samemi dukatami, a w spodzie kociół z pieniędzmi. Wróciwszy do domu, znalazł to istotnie co zbójnik opowiadał, i odtąd poczyną majątek w rodzie Relinów. [...] W dolinie Skoruszyny jest skała zwana Czarną Turnią, z dziurą w której dwunastu zbójników mają zostawione zupełne ubranie; jest tam i świńskie koryto pełne pieniędzy, ale wszystko teraz zażegnane, zaklęte i ci ludzie nawet dziury znaleźć nie mogą, którzy widywali jak zbójnicy po rzemieiennej drabinie do niej włązili. Tęż samą powieść opowiadają o innej dziurze w dolinie Kościeliskiej, z niektórymi odmianami. [...] Mógłbym wiele podobnych powieści przywieść, ale większa część jest podobną opowiedzianym. Wszędzie powtarzają się zbójnicy, czarowniki, pieniądze i nieznaalezienie miejsca w którym leżą ukryte, z małą tu i owdzie odmianą miejscową” (Z e j s z n e r, 1844: 143–145).

Inne cechy charakteru Podhalaan to – pomimo zamieszkiwania w ostrym klimacie – żywość, wesołość, dowcip, burzliwa namiętność, prowadząca do rozwiązłości, a także przebieranie miary w spożywaniu „roz-

grzewających napojów”, chociaż nie ma u nich zupełnego w tym względzie zapominania się, jak to ma miejsce u innych naszych włościan. Poza tym wykazują duży pociąg do zdobywania wiedzy, stąd wielu młodych parobków kształci się w szkole prowadzonej przez oo. pijarów w Podolińcu na Spiszu, którą ufundowali książęta Lubomirscy. Część spośród nich kontynuuje naukę na poziomie uniwersyteckim we Lwowie, w Peszcie lub Presburgu (Preszowie). „Prawie bez wyjątku poświęcają się stanowi duchownemu i większa część księży w góralszczyźnie, Galicyi, w Krakowskiem, są synami Podhalan, uprawiających najbiedniejszą rolę, którzy przemysłem i ładem, oszczędzili na lepsze dzieci swoich wychowanie” (Zejszner, 1844: 147–148). Dawniej Podhalanie, będąc odizolowani od reszty świata trudno dostępnymi górami, nie mieszały się z innymi „szczepami”. Obecnie te stosunki się znacznie nasiliły, ze względu – po pierwsze – na coraz większą liczbę podróżnych odwiedzających Tatry i związane z tym kontakty z „panami”. Po drugie, z powodu ciągłych kontaktów z graniczącymi z nimi od południa i zachodu Słowakami. „Udają się często do Węgier, gdzie prawie żadnych nie opłacają podatków, i taniej tam zaspokajają wszystkie potrzeby. Ztamtąd otrzymują *duchan* (tytuń), ztamtąd siacie (zboże, owies). Tam na zakupienie jego wybierają się karawanami do Miskowca (Miskolc) i Koszyc. Kraj tamtejszy tyle urodzajny, jego ogólny dobry byt, wspaniałe dwory i zamki, rzadki pobór do wojska, małe podatki, uczyniły Węgry dla Podhalan krajem obiecany, prawdziwym Eldorado. To są najgłówniejsze powody naśladowania obyczajów i wprowadzania do mowy pojedynczych wyrazów ludu Słowaków, z którymi nierównie więcej mają styczności, aniżeli z jednorodnymi mieszkańcami nadwiślańskimi” (Zejszner, 1844: 149).

Omówiony artykuł Zejsznera został najpierw opublikowany osobno, a następnie zamieszczony we wstępie do książki *Pieśni ludu Podhalan, czyli Górali tatrowych polskich* (1845). W słowie *Do Czytelnika* wspomniał autor o motywach notowania pieśni. „Czyniąc fizyczne i geologiczne poszukiwania w Tatrach, rad nie rad często wiele dni słotnych przepędzałem w domach Podhalan i wtedy bliżej poznałem sposób życia, obyczaje, zabawy i śpiewy mieszkańców tych najwyższych gór polskich. Obudzony w literaturze naszej powszechny interes dla pieśni Ludu, spowodował mnie do zbierania śpiewanek, czyli pieśni Podhalan; tak długo całkiem nieznanych w naszej literaturze. W roku 1838 zacząłem je spisywać [...]” (Zejszner, 1845: I). W dziele tym podał on około 700 zebranych w latach 1838–1841 – od przewodników, ludności miejscowej oraz od napotkanych na halach baców i juhasów – tekstów piosenek góralskich. Wydzielił wśród nich 478 góralskich „pieśni miłosnych”, 22 „śpiewanki ślubne”, 103 „śpiewanki pasterskie” oraz 137 „piosenek zbójeckich i żołnierskich”. Zdaniem Zejsznera, zebrane przez niego pieśni – po pierwsze – dając „obraz

wykształcenia uczuć, właściwych rysów charakteru Podhalan”, przyczynia się do ich lepszego poznania. „Czem najwięcej człowiek zajmuje się, co treść jego myśli stanowi, co mu rozkosz lub boleść sprawia, to w śpiewie wydaje, i dlatego wielka liczba tych piosnek odnosi się do życia pasterskiego. [...] Niektóre piosnki tchną pełnem delikatności uczuciem: inne obrazami poetycznemi; są też takie co zdradzają grube a surowe obyczaje. [...] Jak wszędzie tak i u Podhalan jest najwięcej piosnek miłosnych; z tych wiele maluje ich stanowisko moralne. Często je cechuje rozpusta, i te jako nieprzystojne, opuściłem, albowiem nie ma potrzeby rozpowszechniać gminną rozwoźność” (Z e j s z n e r, 1844: 148–149). Po drugie, umożliwią zaznajomienie się z ich narzeczem i wykorzystania w języku polskim nieznanymi wyrazów dotyczących stosunków górskich, w szczególności w terminologii geograficznej. „Pieśni te otrzymuje czytelnik w ich rodzimej surowości, i jeżeli uderzać nie będą poetycznemi obrazami, dadzą jednak rzetelny obraz uczuć i sposobu myślenia podhalańskiego ludu, a ten był cel najgłówniejszy jaki sobie zamierzyłem osiągnąć” (Z e j s z n e r, 1845: I). Warto zauważyć, że przez około półtora wieku zbiór Zejsznera był największym zbiorem pieśni góralskich w Polsce. Brak im niestety zapisu nutowego, na co zwracał już uwagę anonimowy (Wójcicki?) recenzent: „Niedostaje tym pieśniom tylko melodyi, i żałować potrzeba, że nasz uczony zbieracz, nie uzupełnił nią swego dzieła” ([Anonim], 1845: 173).

W kolejnych latach opublikował Zejszner w „Bibliotece Warszawskiej” cykl artykułów pod wspólnym tytułem *Podhale i północna pochyłość Tatrów, czyli Tatry polskie* (1849–1952). Praca ta ma raczej przewodnikowo-krajoznawczy niż etnograficzny charakter. Autor zdefiniował tam pojęcie Podhala: „Przestrzeń kraju wzgórzystego pomiędzy doliną Dunajca a stopami Tatrów, na trzy mile szeroka, a sześć do siedmiu długa, nazywa się Podhalem, co znaczy kraina pod gołemi górami” (Z e j s z n e r, 1849: 58). Wspominał o rolniczych uprawach — zbóż (owsa, jęczmienia, w niewielkich ilościach żyta), ziemniaków i lnu — oraz o tamtejszych mieszkańcach i ich zależności od warunków przyrodniczych. „Stosunki klimatyczne Podhala, jego znaczne wyniesienie nad morze, właściwa roślinność blizkich Tatrów, stanowiący wpływ wywarły na jego mieszkańców; i chociaż należą do szczepu polskiego, różnią się nadzwyczajnie od swych współbraci, uprawiających żyzne równiny pod Krakowem, Tarnowem, Kielcami, Sandomierzem itd. Zupełnie odmienne mają zwyczaje, sposób życia, a nawet wody; odznaczają się niezaprzeczenie bardziej obudżonemi władzami umysłowemi i tą bystrością umysłu, która odróżnia ludzi ocieężałych od czynnych: i dlatego chociaż zamieszkują najnieurodzajniejszy kraj, przecież nierównie lepszy jest ich byt, lepsza odzież i domy, aniżeli ich sąsiadów na żyznych równinach nadwiślańskich. Niemało do tego przyczyniły się stosunki socyalne. Jak daleko pamięć sięga, używali Podhalanie

zupełnej swobody; od niepamiętnych czasów uprawiali sobie swe role i nie odrabiali nikomu pańszczyzny, opłacając czynsze nader umiarkowane” (Zejszner, 1849: 59–60). Zejszner dodał również, że do zamożności Podhalan w znacznym stopniu przyczynia się zajmowanie się przez nich rzemiosłem i handlem. „Wiele trudni się handlem bydła i owiec, sprzedają soli z Bochni i Wieliczki sprowadzanej, inni wychodzą podczas lata do Węgier na zarobki i wracają na zimę do swych siedzib; bo utrzymują, że nigdzie tak dobrze, ani tak wesoło, jak na Podhalu; tu człowiek wie dopiero, że żyje” (Zejszner, 1849: 90).

Następnie scharakteryzował krótko szereg miejscowości położonych na Podhalu – Szaflary, Biały Dunajec, Bańkówkę, Poronin, Mur, Bukowinę – które miał okazję poznać w trakcie wielu odbytych wycieczek. Zauważył też, iż nad górskimi potokami przerzynającymi Kotlinę Nowotarską, „ciągną się rozrzucone wioski lub pojedyncze domki, zamieszkałe przez właściwych Podhalan, w bliższym znaczeniu tego wyrazu, to jest przez tak zwanych skalnych górali” (Zejszner, 1849: 88). W dalszym ciągu Zejszner opisał drogę do Morskiego Oka, wrażenie, jakie wywołuje jego widok, oraz cytowane już wcześniej podania: o podróżnym, który odnalazł w nim zagubioną w Adriatyku szkatułkę, a także o znajdujących się w nim potworach. Opowieści te snują przed podróżnymi licznie odwiedzającymi latem to ze wszech miar ciekawe jezioro juhasi, którzy zwabienie wystrzałami z moździerzy schodzą z przyległych szałasów, obdarowując gości kwiatami, mlekiem i serami. Z kolei jest mowa o Czarnym Stawie: „Okropność jest jego charakterem; zdaje się, że tutaj życie zupełnie ustało, że tu dziedzina martwej natury” (Zejszner, 1849: 546). Przy okazji wzmianki o opuszczonym szybie Zejszner wyraził swój sceptycyzm odnośnie opłacalności prowadzenia prac górniczych w Tatrach: „gdyby w tych wysokościach był nawet bogaty kruszec, trudno przewidzieć, czyby się kopalnia mogła korzystnie utrzymać, albowiem niezmiernie przeciwności trzeba pokonywać, aby się koszta nakładu zwróciły” (Zejszner, 1849: 550). W tym kontekście, po raz kolejny powrócił autor do wierzeń w górskie skarby: „Im większe są trudności, tem większą mają ludzie wiarę do przedmiotów niedających się osiągnąć: to zapewne jest przyczyną, że Podhalanie opowiadają sobie obszernie i szeroko o niezmierności skarbów w ich górach zawartych, o sterczących mnichach z litego złota, o corocznie przychodzących w te strony Niemcach, Czechach, Włochach, którzy przez kilka tygodni tutaj kopią skarby, a potem wychodzą niezmiernie obładowani. Nikt ich zejść nie może gdzie pracują; tylko przybywających niekiedy dostrzegają zbłąkany pasterz. Nawet pisma o tem krążą pomiędzy niemi, wskazujące, jak się dostać do tych nieprzebranych bogactw, i niemałego pozyskać potrzeba zaufania, aż je udzielią” (Zejszner, 1849: 550). Jako przykład owych „cudownych utworów góralskich” zamieścił Zejszner odpis

z osiemnastowiecznego rękopisu *Trakt, którego Włoszy idą in secreto w góry krakowskie zwane Tatry*.

Dalsze fragmenty pracy traktują o wrażeniach ze zwiedzania przez autora innych części Tatr: dolin Pięciu Stawów Polskich i Filipki, Czarnego Stawu, Stawów Gąsienicowych, pobytu na Świnicy („Swinnicy”), w okolicach Zakopanego itd. Nie omieszczał też oczywiście sporo miejsca poświęcić opisowi Doliny Kościeliskiej, która, jego zdaniem, jest nie tylko jedną z najpiękniejszych w Tatrach, lecz przewyższa pod względem widoków, wyglądu skał i niezrównanego wdzięku, najsłynniejsze doliny alpejskie. Można tu znaleźć również wiele interesujących spostrzeżeń, m.in. na temat pasterstwa, a także kilka ciekawych podań. Opisał również wsie – a właściwie nieco szerzej tylko Czarny Dunajec – podhalańskie położone w sąsiedztwie Orawy. Podsumowując w czwartym tomie swoje opisy tatrzańskie, raz jeszcze stwierdził: „Wszystkie te okoliczności razem wzięte, wywarły na lud nasze góry zamieszkujący przeważny wpływ: bo oddziaływanie przyrody na człowieka jest niewątpliwe, i mało jest okolic, gdzieby to było równie wydatnem, jak na Podhalu tatrowem” (Zejszner, 1849: 27). Na zakończenie powtórzył swoje uwagi dotyczące gospodarki podhalańskiej oraz sformułował konkluzje. Szaflarski słusznie zwrócił uwagę w swoim podsumowaniu, że w tej pracy Zejszner zawarł sumę wiadomości zebranych w czasie wieloletnich badań na tym terenie. „Synteza Zejsznera zmieniła też w momencie jej ukazania zdecydowanie dotychczasowy niejako »układ« znajomości Tatr, w którym do połowy XIX w. właśnie Tatry Polskie stanowiły – z wyjątkiem pewnych ich partii – najslabiej jako całość poznany ich wycinek. [...] W sumie opis Tatr Polskich w ujęciu naszego geologa stanowi – mimo pewnych, nieuniknionych w tym czasie, braków i nieścisłości – ale przy nader plastycznym i nastawionym na przeciętnego, choć wykształconego czytelnika ujęciu, ważny etap w ich poznaniu, gdyż jako pierwszy w języku polskim podsumowuje niejako stan ich ówczesnej znajomości” (Szaflarski, 1972: 572).

Zejszner pisał nie tylko o polskiej części Tatr i Podhalanach, lecz także o Beskidach w pracy *Podróże po Bieskidach, czyli opisanie części gór Karpackich, zawartych pomiędzy źródłami Wisły i Sanu* (1848). Nie omieszczał oczywiście i w tej pracy wspomnieć o Podhalu i „Góralach tatrowych” (Zejszner, 1848: 487 i n.). Znów jako jeden z pierwszych dość obszernie pisał też o Beskidzie Śląskim, tamtejszych mieszkańcach i ich kulturze w artykule *Podróż do źródeł Wisły odbyta w r. 1849* (1850). Ponadto poświęcił kilka artykułów węgierskiej wówczas części Tatr i Podtatrza: *Orawa* (1853), *Spiz* (1854), *Spiz słowacki* (1855). Jest w nich mowa m.in. o polskich góralach żyjących na „spiskim Podhalu”, Spiszu i Orawie. Już w pracy *Podhale i północna pochyłość Tatrów* Zejszner stwierdził w tomie pierwszym: „Na całym Podhalu żyją sami polscy górale. Przed rokiem 1772

byli pod jednym rządem, teraz rzeka Białka dzieli ich na dwie prawie równe części: wschodnia część należy do Spiża i stanowi część tego hrabstwa węgierskiego, zachodnia zaś do Galicyi, i liczy się do obwodu sandeckiego" (Z e j s z n e r, 1849: 60–61). W tomie czwartym nadmieniał: „Opisana ziemia pomiędzy obydwoma Dunajcami, Tatrami i górami Gorce, tudzież dolina połączonego Dunajca aż do Czorsztyna, stanowi właściwie Podhale polskie; część zaś od Białego Dunajca do Pienin, stanowi Podhale spiskie, czyli węgierskie" (Z e j s z n e r, 1849: 26). W obszernym artykule o Spiszu pisał m.in.: „Właściwie Dunajec w swym przebiegu odgranicza Spiż od Podhala; prawy brzeg należy do Węgier, lewy do Podhala, ale w obydwóch zamieszkuje ludność polska ze szczepu Podhalan, i dlatego nazywam tę część Spiżem polskim. [...] Mieszkańcy tej części Spiża są polskimi Podhalanami, i podobnie jak w Orawie mówią zastarzałym polskim językiem: zdrowi i silni, wysmukłego wzrostu, mają też samą otwartość charakteru i bystrość umysłu, tak odznaczające mieszkańców naszych alpejskich okolic. Ludność polska na Spiżu, według urzędowego spisu z roku 1850, wynosi 53,000. [...] Wioski rozciągające się po dolinach, jakoto: Jurgów, Czarnahora, Jaworyna, nie różnią się w niczem od podhalańskich Chochołowa, Zakopanego i Bukowiny" (Z e j s z n e r, 1854: 2–6). W innym miejscu dodawał jednak: „Blizko Niedzicy urządzone jest przezwóz na Dunajcu do dawnej komory w Starej-wsi, którą po niemiecku nazywają Altdorf. [...] Od Starej-wsi ciągnie się dobrze utrzymywany gości-niec przez rozległe wioski Małaszowce, Hanuszowce, Redów i Hagy; we wszystkich mówią po polsku, jednak ogólne wejrzanie mają niezupełnie podobne do podhalskich" (Z e j s z n e r, 1854: 15).

Określając z kolei granice Orawy, zauważył, iż z trzech stron otaczają ją góry, jedynie od wschodu łączy się z Podhalem wielką równiną. „Granica polityczna pomiędzy Podhalem a Orawą nie jest zarazem granicą naturalną: grzbiec bowiem zaledwie okiem dostrzeżony. [...] Ten przedział nie wpłynął jednakże na ludzi: tenże sam szczep Podhalan przenosi się do Orawy i zachodzi aż po Babią-górę do wsi Sydzina, leżącej już w Galicyi. Mieszkańcy ci mówią narzeczem Podhalan, z nieznacznym miejscowym odcieniem. [...] Aczkolwiek przyrodzone własności kraju i znaczna część ludu należy do tego samego plemienia, co Podhalanie; przecież zupełnie odmienne wyobrażenia i zwyczaje panują u nich, pochodzące od wykształconej części mieszkańców, od szlachty" (Z e j s z n e r, 1853: 319–321). Ponadto Orawę od Podhala odróżniają lepiej uprawiane pola i kształt domów. Jako polskie wioski wymienił Zejszner Pekielnik i Podwilk, zaliczając je do szeregu wsi przygranicznych, w których do 1850 roku sprawowano funkcje celne, zwanych „tryczatkami". Wioski te były za-możniejsze, a dostatek nadał ich mieszkańcom niezależny i nader odważny charakter, zmieniający się prawie w zuchwałość. Od Podwilka ciągnie

się wyborny gościniec ku południowi – poprzez Orawkę i Jabłonkę, gdzie łączy się z nim droga prowadząca z Piekielnika – zmierzając ku Trzcianiu. „Odtąd zmienia się kraj tak co do fizycznych, jako i etnograficznych stosunków: tu graniczy lud polski ze słowackim szczepem” (Zejszner, 1853: 324). Wsią o szczególnym charakterze jest Chyżne, gdyż mieszkańcy jej mówią w połowie po polsku, a w połowie po słowacku; nie można więc powiedzieć, by jeden lub drugi język przeważał. Od miasteczka Trzciany, czyli Tersteny, rozpoczyna się czysta Słowaczyna. Zresztą chociaż w północnej części tego obszaru mieszkają Polacy, a w południowej Słowacy, to właściwie obydwie te narodowości bardzo są do siebie podobne, i często trudno jest ich odróżnić na pierwszy rzut oka. „Pierwsi nierównie są żywsi, drudzy powolniejsi, a tem samem bardziej rozważający” (Zejszner, 1853: 340). Dodam, że opisując pokrótce zachodnią część Tatr, wspomniał jeszcze Zejszner o polskich góralach, którzy tam mieszkają. Na przykład we wsi Huta żyją Polacy, nieróżniący się niczym od Podhalań. „Prawie mila od Huty, dalej na zachód, również pod górami, leży inna wioska, zamieszkała w większej połowie przez polską ludność, a w mniejszej przez Słowaków, zwana Borowo” (Zejszner, 1853: 337).

W 1857 roku przeniósł się Zejszner do Warszawy, gdzie objął katedrę mineralogii na nowo utworzonej Akademii Medyko-Chirurgicznej, poświęcając się badaniom nad surowcami mineralnymi północnej Polski oraz opracowywaniu mapy geologicznej Królestwa Polskiego. Właśnie w Warszawie w istotny sposób przyczynił się on do spotęgowania zainteresowania w Polsce Zachodnimi Karpatami, a przede wszystkim Tatrami i ich mieszkańcami, prowadząc tam od początku lat czterdziestych XIX wieku aktywną propagandę. Poza licznymi publikacjami prowadził szeroką działalność popularyzatorską, w postaci odczytów na zebraniach naukowych, czy w trakcie spotkań towarzyskich. To pod wpływem Zejsznera zainteresował się Podhalem i Tatrami późniejszy „odkrywca” Zakopanego Tytus Chałubiński oraz wielu innych. Warto przypomnieć, że Jadwiga Łuszczewska (Deotyma) w swoim *Pamiętniku* wspomniała m.in., iż Zejszner – bywający w salonie artystyczno-literackim jej rodziców w 1842 roku – o górach cuda już wtedy rozgłaszał, chociaż jego następcom wydaje się, że oni dopiero odkryli Karpaty. Zaslugi Zejsznera w zakresie popularyzacji Tatr i tamtejszych górali, potwierdza też wypowiedź Wójcickiego: „Badając pod względem naukowym Tatry, niepuszczył Zejszner z uwagi i dzielnego ludu, który je zamieszkuje. On pierwszy zapoznał nas bliżej z tymi góralami [...]. Zejszner dał nam szczegółowy obraz mieszkańców tatrzańskich, skreślił dokładnie ich charakterystykę, zebrał bogaty plon pieśni i podań, opisał ich sposób życia i obyczaje. [...] Dziś znamy bliżej te uroczne góry i górali; ale przed dwudziestu kilku laty, kiedy kreślił swoją monografię, Tatry pod tym względem, były dla ogółu ziemią nieznaną” (Wójcicki, 1867: 269).

W 1870 roku Zejszner wrócił do Krakowa i w lecie tegoż roku odbył swoją ostatnią podróż badawczą w Karpaty: do doliny Dunajca i dalej na wschód, aż do Iwonicza. „Trudy tej podróży odchorował jednak ciężko w jesieni tegoż roku, a z samym początkiem 1871 r. został w celach rabunkowych zamordowany w Krakowie przez swego służącego” (Szaflarski, 1972: 529). Podsumowując ogólnie zasługi Zejsznera w poznaniu Tatr, Szaflarski stwierdził: „Niestrudzony ten uczony podjął [...] obok systematycznego wyświechtania szczegółów budowy geologicznej tego masywu, szereg dalszych, niesłychanie ważnych dla jego bliższego poznania, zagadnień – ich hipsometrii, nazewnictwa, zlodowacenia i hydrografii; on też pierwszy dał szczegółowy, niemal przewodnikowy opis Tatr Polskich, a szereg jego prac objął również teren Tatr Słowackich, przede wszystkim obszar całego Podtatrza (Spisz, Liptów, Orawa), on też obok Goszczyńskiego położył podwaliny pod problematykę etnograficzną Podhala, jednym słowem dążył przez całe niemal swoje życie do pełnego scharakteryzowania jednego z najciekawszych zakątków Polski i jego otoczenia. Zejszner [...] jest pierwszym nowoczesnym uczonym, który rozpoczyna dalszy – trwający do tej chwili – okres już systematycznego naukowego poznania Tatr” (Szaflarski, 1972: 578–579).

Na omówieniu poglądów Zejsznera skończył Szaflarski swoją analizę poznawania Tatr w ujęciu historycznym. Ja także będę już kończył, gdyż rozdział ten nie aspiruje do tego, by w sposób wyczerpujący przedstawić tzw. stan badań, lecz ma na celu wydobycie pewnych utrwalonych obrazów, symboli, wierzeń itp. wyobrażeń o Tatrach i tamtejszych mieszkańcach. Dodam jeszcze tylko, że na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku oprócz Goszczyńskiego, Pola i Zejsznera – nie wspominając o przebywającym tam stale Kamińskim – odwiedziło Tatry i Podhale wielu innych ludzi, co wiązało się z zaznaczającym się wówczas ogólnym zainteresowaniem górami. Brali w tym udział nie tylko uczeni, podróżnicy, poeci i pisarze, ale także „dostojne osobistości” i kuracjusze z modnej wówczas jako uzdrowisko Szczawnicy. Ci ostatni odegrali pewną rolę w panującej wtedy modzie podróżowania do Tatr. Spośród licznej ich rzeszy wymienię dla przykładu Łucję z Giedroyciów Rautenstrauchową i Franciszka Ksawerego Preka. Ta pierwsza była w 1839 roku, na Podhalu i w Tatrach, a opis owej wycieczki zamieściła w jednym z tomów *Miast, gór i dolin* (1844). Wycieczka Preka z 1841 roku, została zwięźle zrelacjonowana w jego rękopiśmiennym pamiętniku, z którego znacznie później pewne fragmenty opublikowano pt. *Czasy i ludzie* (1959).

W lecie 1840 roku odbył podróż do Zakopanego i Doliny Kościeliskiej lwowski literat Ludwik Zieliński, który swoje wrażenia z niej zamieścił w dwóch artykułach: *Wspomnienie Tarnowa, Krakowa i odwiedzin górotatrzańskich* (1840) oraz *Odwidziny górotatrzańskich. Wyjątek z podróży*

po Galicji odbytej w r. 1840 (1841), opisując m.in. w wielkim skrócie „we-sele u Johasów”, którego był świadkiem w Poroninie. Ludwik Pietrusiński – prawnik, dziennikarz, publicysta i koneser urody góralek – odbył podróż w Tatry prawdopodobnie w sierpniu 1843 roku. Wyruszył z Krakowa, dojeżdżając do Myślenic transportem pocztowym, a następnie wynajętą furmanką żydowską do Nowego Targu, skąd przez Czorsztyn i Białą Spiską dotarł do Kieżmarku, gdzie naprędce zorganizował wycieczkę na Łomnicę. Zrelacjonował to w tekście pt. *Przelot z Krakowa na szczyt Łomnicki w Tatrach* i zamieścił w książkach *Wspomnienia z Wenecji, kolei żelaznej lipnicko-wiedeńskiej, Wiednia, Karpat wadowickich, Frankfurtu nad Menem i przelotu z Krakowa do Tatr spiskich* (1845) oraz *Podróże, przejazdki i przechadzki po Europie* (1845). W latach 1833–1856 wędrował dużo m.in. po Galicji, Śląsku oraz innych krajach Bogusz Zygmunt Stęczyński – pisarz, poeta, malarz, rysownik, litograf – jeden z najbardziej aktywnych krajoznawców polskich i turystów tatrzańskich, a także popularyzatorów Tatr w połowie tegoż stulecia. W Pieninach i Tatrach był w 1845 i 1851 roku, co znalazło wyraz w materiałach rękopiśmiennych – jak *Feronia, czyli wspomnienia z podróży po Tatrach i ziemiach sławiańskich przez Bogusza Zygmunta Stęczyńskiego w roku 1845* czy *Ziewonija z podróży po Tatrach, Spiżu, Węgrach, Sławonii i Dalmacji* – oraz kilku publikacjach: książce *Okolice Galicyi* (1847), poemacie *Tatry w dwudziestu czterech obrazach* (1860), albumie *Pieniny i Tatry, zbiór 80 malowniczych widoków* (1860). Bywali wówczas w Tatrach i pisali o nich oraz o góralach również inni poeci, jak: Antoni Czajkowski, autor wiersza pt. *Wspomnienie podróży do Morskiego Oka*, wydrukowanego w tomiku *Niektóre poezje* (1841), czy też Teofil Lenartowicz, który wraz z Oskarem Kolbergiem był tam w 1843 (1842?) roku i popełnił kilka wierszy inspirowanych góralskimi podaniami. Pobyt filozofa (i geografa) Józefa Kremiera w Tatrach znalazł wyraz w *Listach z Krakowa* (1844) itd.

Do niektórych spośród wyżej wymienionych, jak i niewymienionych wędrowców oraz ich prac z okresu dekady – jak to ujął Pol – kiedy „całe pokolenie odwiedzało Tatry” można zasadnie odnieść słowa Józefa Szaflarskiego, mojego *cicerone* w tym rozdziale, o coraz bardziej potężniejącym wówczas pędzie do zwiedzania Podhala i Tatr. Dotyczy to zarówno rozmaitych przygodnych badaczy, turystów czy po prostu „zwiedzaczy” oraz publikowania przez nich krótszych lub szerszych relacji, o niewielkich zazwyczaj wartościach rzeczowych, naukowych i artystycznych. Jak już wspominałem, po rabacji galicyjskiej, a także w okresie Wiosny Ludów ten żywy ruch naukowy, artystyczny i turystyczny został chwilowo zahamowany, chociaż na przykład właśnie w roku galicyjskiej rzezi zwiedził Tatry ówczesny kleryk seminarium duchownego Eugeniusz Janota. Od 1852 roku bywał on na Podhalu i w Tatrach przez kilkanaście lat prawie

corocznie, stając się ich jednym z najlepszych znawców w drugiej połowie XIX wieku. Świadczy o tym choćby uzyskany doktorat na podstawie książki *Przewodnik w wycieczkach na Babią Górę, do Tatr i Pienin* (1860), jak również inne jego prace. W 1848 roku zjawiał się na tym terenie Teodor Tripplin. Lekarz z zawodu, a podróżnik mitoman i literat z zamiłowania, który w książce *Wycieczki po stokach galicyjskich i węgierskich Tatrów* (1856) opisał swoje faktyczne lub/i rzekome wędrówki. Po Wiośnie Ludów, w trakcie której prowadził aktywną działalność na Górnym Śląsku, kontynuował swoje podróże – nazywane przezeń archeologicznymi – m.in. po Galicji Józef A. Łepkowski. Jedną z nich – zrelacjonowaną w „traktaciku” *Ułamek z podróży archeologicznej po Galicji* (1850) – odbył wraz z Józefem Jerzmanowskim w 1849 roku pod Tatry. W pracy tej znalazły się m.in. najobszerniejsze do tego czasu, drukowane dane o zabytkach znajdujących się w poszczególnych miejscowościach podhalańskich oraz o ich historii, jak również wiadomości z dziedziny etnografii, w tym informacje o twórcach ludowych i ich dziełach. Autorzy zanotowali też kilka podań ludowych, podkreślając, że choć powieści gminne zwróciły już uwagę naszych uczonych i poetów, to: „Tatry osobną w tych zbiorach stanowiłby winny materyą. Tatry, te jedyne prawie polskie góry, zaludniła wyobrażenia tysiącem dziwnych i oryginalnych postaci, które jako fantastyczni mieszkańcy gór olbrzymich, pilnują tu ukrytych w jaskiniach skarbów. [...] Ufamy, że ta uwaga nasza natchnie kogo do tej ważnej pracy, a wkrótce zobaczymy na szczytach Tatrów, obok geologów, i poetów zbierających kwiaty góralskiej fantazyi” (Łepkowski, Jerzmanowski, 1850: 423–424). To ich wezwanie podjęli i kontynuowali badacze i piewcy Tatr i góralszczyzny w drugiej połowie XIX stulecia.

Podsumowując dwa pierwsze okresy – „naiwnej eksploracji” i „podróżniczo-opisowy” – poznawania najwyższych gór Karpat Zachodnich Szaflarski zaznaczył, iż granica czasowa między tymi dwoma etapami jest w zasadzie dość płynna. Podstawowe w pierwszym okresie źródła informacji o Tatrach, jak pasterstwo, górnictwo czy nawet poszukiwanie skarbów, istniały i działały nadal również i w ciągu XVII–XVIII wieku, wpłatając się czasami bardzo wyraźnie w pojawiające się wówczas opisy całych Tatr czy ich części, sprawozdania z wycieczek górskich itp. W dokładniej opracowanym okresie „podróżniczo-opisowym” można wyróżnić cztery główne – niełatwe jednak do dokładniejszego sprecyzowania – podokresy:

„1) początkowy – zdobywania pierwszych szczytów, rozwoju poszukiwań »skarbów« i prymitywnego górnictwa, trwający od początków XVII w. do pierwszych lat XVIII w.,

2) przejściowy – tzw. Buchholtzów, aż poza drugą połowę XVIII w., tj. do 1760–1770 r.,

3) główny – właściwych podróżników i badaczy Tatr, który rozpoczynają Townson i Hacquet a zamykają Wahlenberg i Beudant, okres bardzo krótki, trwający zaledwie trzy czy cztery dziesiątki lat (do około 1820 r.),

4) syntetyzujący – w postaci pierwszych prób ujęcia całości zagadnień naukowych Tatr w dziełach Staszica, Maukscha, Sydowa, a przede wszystkim Zejsznera; cechuje się on również początkiem masowego zwiedzania Tatr [...]” (Szaflarski, 1972: 581).

Poza tym efekty owego poznawania były nader skromne, wskazujące wyraźnie na nikłość i pobieżność procesów poznawczo-badawczych w najwyższym masywie Karpat aż po pierwszą połowę XIX wieku. Właśnie krótkością pobytu badaczy i pisarzy tatrzańskich, zwłaszcza cudzoziemskich, tłumaczył Szaflarski niedostatki w zakresie poznania tych gór, słabość ich opisów oraz liczne w nich błędy i luki. „W świetle naszych dociekań najgorliwszymi »badaczami Tatr« okazują się – rzecz ciekawa – poszukiwacze skarbów, spędzający w nich szereg... miesięcy, a nawet lat, niestety bez wyników zarówno rzeczowych, jak i oczywiście naukowych” (Szaflarski, 1972: 586). Krytyczny stosunek do tych wczesnych opisów Tatr wyrażał już zresztą sto lat wcześniej Janota: „O Tatrach już nie ma u nas napisano, z oschłością naukową i z polotem poetyckim, z gruntowniejszą rzeczą znajomością i z powierzchownością i lekkomyślnością prawdziwie francuzką, posuniętą aż do przekraczania nazwisk i widzenia rzeczy takich, jakich nie ma, lub widzenia ich tam, gdzie ich nie ma. [...] Myłki te i zmyślenia umyślne i nieumyślne pochodzą zwykle stąd, iż ten i ów przybywszy do Tatr, nieraz na czas zbyt krótki, zajrzawszy i tu i tam, ale lotem tylko, olśniony pięknością tych gór, opisuje doznane wrażenia z pamięci, nieraz po upływie dłuższego czasu, bez zapisków dokładnych na miejscu robionych i z pomijaniem dotychczasowej literatury Tatr, jak wycieczkę przedsięwzięto bez przygotowania. Byli nawet i tacy, którzy pisali o Tatrach, a wcale ich nie widzieli lub tylko z daleka im się przypatrzyli. Wszakże co dotąd napisano u nas o Tatrach, jakimkolwiek ono jest, świadczy, jak silne wrażenie sprawiają te góry na każdym, który je widział, świadczy, jak pożądaną byłaby dokładna i wyczerpująca monografia, jak potrzebna szczegółowa mapa Tatr” (Janota, 1874: 79–81). Sytuacja uległa – przynajmniej częściowo – zmianie od lat pięćdziesiątych XIX wieku, odkąd można już wręcz mówić o turystycznej ekspansji na Podhale i Tatry. „Podróże zmieniać się zaczęły wówczas we wczasy” (Burkot, 1988: 273).

Od połowy XIX wieku rozpoczął się – zdaniem Szaflarskiego – okres już ściśle naukowego poznania Tatr, którego obszerniejsze, syntetyczne i wnikliwe opracowanie, czeka jeszcze na podjęcie. Nie wdając się tu w polemikę z tym twierdzeniem, zauważę jedynie, iż również ta granica jest arbitralna i umowna, przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze dla-

tego, że w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych tegoż stulecia wciąż publikują swoje prace ci badacze Tatr, którzy wędrówki po nich rozpoczęli w pierwszej jego połowie (Goszczyński, Pol, Zejszner, Stęczyński, Janota i inni). Po drugie, ludzie „zbierający twory góralskiej fantazji”, którzy swoje pobyty w Tatrach i na Podhalu oraz zainteresowania góralami i ich kulturą rozpoczęli na początku drugiej połowy XIX wieku, byli kontynuatorami dzieła swoich poprzedników. Przykładem wczasowiczki, której rodzina i ona sama doceniała uroki Zakopanego jako letniska, była Maria Steczkowska, autorka pierwszego w języku polskim *quasi-przewodnika* po Tatrach pt. *Obrazki z podróży do Tatrów i Pienin* (1858). W „Gazecie Warszawskiej” ukazały się *Wrażenia z Karpat* (1860) pióra Jadwigi Łuszczewskiej (Deotymy), a w 1861 roku w „Kółku Domowym” reportażowe opisy wycieczek w Karpaty szczawnickiej kuracjuszki Józefy Śmigilewskiej (Dobieszewskiej). Bywalcem uzdrowiska w Szczawnicy, który przy tej okazji (i nie tylko) odwiedzał wiele razy Podhale i Tatry, może być Kazimierz Łapczyński. W latach sześćdziesiątych opublikował on m.in. prace: *Obrazy tatrzańskie. Lato pod Pieninami i w Tatrach* (1862) – najpierw w odcinkach w „Tygodniku Ilustrowanym”, a następnie jako osobną książkę (1866) – oraz *Kronika góralskiej chaty, spisana w roku 1862* (1865). Do tegoż samego okresu trzeba zaliczyć również choćby Walerego Eljasza, który swoje pobyty w Zakopanem i wyprawy tatrzańskie rozpoczął na początku lat sześćdziesiątych XIX stulecia, a dopiero w latach siedemdziesiątych tegoż wieku rozpoczął publikowanie własnych książek o tematyce tatrzańskiej i podhalańskiej – jak na przykład *Ilustrowany przewodnik do Tatr, Pienin i Szczawnic* (1870) czy *Szkice z podróży w Tatry* (1874) – oraz licznych artykułów opisujących wycieczki górskie. Po trzecie, jeżeli w ogóle można mówić o „jakościowej” zmianie w procesie poznawania Tatr, stanowiącej jakąś istotną cezurę, to dopiero od lat siedemdziesiątych XIX wieku – w opinii niektórych badaczy zwłaszcza 1873 rok wyznaczył granicę nowej epoki w dziejach poznania Tatr (K o l b u s z e w s k i, 1982: 23) – wraz z tzw. odkryciem Zakopanego, powstaniem Towarzystwa Tatrzańskiego, rozpoczęciem wydawania specjalistycznych czasopism itd. Konkludując: połowa XIX wieku może być potraktowana jedynie jako pewna konwencjonalna cezura czasowa, chociaż pewne przesłanki – jak choćby początek dominacji interpretacji naturalistyczno-przedmiotowych pod wpływem prac Zejsznera, Pola i innych – częściowo na jej rzecz przemawiają.

Zakończenie

Proces poznawania Tatr polegał również na takich formach przedstawień, jak na przykład wykonywanie panoram, map itp. Zagadnienie to wykracza jednak poza zakres tematyczny tej pracy, traktujący jedynie o symbolicznych czy kulturowych przedstawieniach, funkcjonujących w zbiorowej wyobraźni przede wszystkim samych badaczy. Stwierdzę tylko, iż rozpoczęte na przełomie XVII/XVIII wieku naturalistyczno-naukowe poznanie Tatr, szczególnie pod koniec XVIII wieku i w XIX stuleciu zostało przyspieszone. „Zwiększająca się z każdym rokiem masa turystów nie zadowalała się bowiem już samym tylko podziwianiem krajobrazu wysokogórskiego, ale pragnęła uzyskać informacje odnośnie np. rozmiarów Tatr, długości ich dolin, wysokości ich szczytów, powierzchni i głębokości jezior, zasięgu górnej granicy lasu i wielu innych, co rzecz prosta miało z biegiem czasu poważny wpływ na wszczęcie na ich terenie szerzej zakrojonych badań naukowych” (S z a f l a r s k i, 1972: 459–460). Coraz bardziej szczegółowe opisywanie, obrazowanie kartograficzne, mierzenie, liczenie, ważenie itp. wszystkiego, co tylko ująć ilościowo się dawało, systematycznie postępowało. Uwieńczeniem procesu rozwoju wiedzy naukowej miała być pełna realizacja funkcji poznawczych: referencyjnych, ekspresyjnych, nadsładowczych... W tym modelu realistycznego poznania dąży się bowiem do bezpośredniej, pasywnej, mechanicznej reprodukcji obiektywnej rzeczywistości. Choć ideał wiernego kopiowania natury przyświecał badaczom posługującym się opisem, to wyraźniej jeszcze uwidacznia się właśnie w przedstawianiu panoram czy robieniu map. Wypada w tym kontekście zacytować zdania Jorge Luis Borgeesa na temat ścisłości w nauce – na przykładzie dyscyplin geograficznych – zamieszczonych w *Powszechnej historii nikczemności*: „W owym Cesarstwie Sztuka Kartografii osiągnęła

taką doskonałość, że Mapa jednej tylko Prowincji zajmowała całe Miasto, a Mapa Cesarstwa całą Prowincję. Z czasem te Niezmierne Mapy okazały się już niezadowalające i Kolegia Kartografów sporządziły Mapę Cesarstwa, która posiadała Rozmiar Cesarstwa i pokrywała się z nim w każdym Punkcie. Mniej Oddane Studiom Kartografii Następne Pokolenia doszły do wniosku, że ta obszerna Mapa jest Nieużyteczna i nie bez Bezbożności oddały ją na Pastwę Słońca i Zim" (B o r g e s, 1982: 87).

Przywoływany już wielokrotnie w tej pracy Husserl pisał o takim właśnie ideale naukowego poznania: „Naukowe nastawienie na obiektywne poznanie (takie, jakie praktykują nauki przyrodnicze), i to rozumiane uniwersalnie jako obiektywne poznanie świata, ogółu realności samych w sobie, byłoby nastawieniem, którego celem jest poznanie w prawdach samych w sobie bytu samego w sobie” (H u s s e r l, 1978: 55). Inaczej mówiąc, celem „ściśłych” nauk przyrodniczych jest to, żeby poza względnością naocznej przyrody, względnej przyrody naszego otoczenia, poznać w „prawdach samych w sobie” przyrodę „samą w sobie” jako identyczny rdzeń sam w sobie wszystkich możliwych względności. Naturalistyczno-naukowe nastawienie na przyrodę polega więc na świadomym uczynieniu tematem „czystej przyrody”, ze świadomą wolą wyłączenia wszystkiego, co ma czysto subiektywny charakter (H u s s e r l, 1989: 70). Zdaniem Husserla, istnieje jednak teoretyczna niejasność co do sensu „realności”, badanych w naukach przyrodniczych i humanistycznych – co do tego mianowicie, w jakiej mierze poznajemy w nich byt w ostatecznym sensie, co trzeba uznać za taki „absolutny” byt i czy jest on w ogóle możliwy do poznania (H u s s e r l, 1983: 195). Chodzi tu o to m.in.: czy tylko rzeczy „same w sobie” i „w obiektywnej prawdzie” mogą być przedmiotem badania naukowego?; co oznacza owo „samo w sobie” w odniesieniu do człowieka, wspólnot ludzkich, wytworów kulturowych i uniwersalnej kultury ludzkiej? (H u s s e r l, 1989: 55).

Próbując odpowiedzieć na te pytania, Husserl doszedł do wniosku, iż postawie naturalistycznej trzeba przeciwstawić nastawienie „personalistyczne”. W tej postawie zainteresowanie skierowane jest na ludzi jako osoby mające określony stosunek do świata, które owego świata doświadczają, osądzają go, oceniają itd. Przedmiotem badań staje się tu uniwersalna subiektywność ludzi, którzy w osobowych działaniach i przeżyciach odnoszą się do „jednego” świata, tego samego świata otaczającego, czyli świata, jakiego są świadomi jako tego samego. Badacz o nastawieniu personalistycznym koncentruje więc swoją uwagę na sposobach, w jakich badane osoby uświadamiają sobie to, co sobie uświadamiają jako dla nich istniejące. „W tym ujęciu idzie zatem nie o taki świat, jaki rzeczywiście jest, lecz o świat, który obowiązuje dla danych osób, o świat im się zjawiający, z takimi cechami, z jakimi im się zjawia” (H u s s e r l, 1989: 56).

Naukowe zainteresowanie z perspektywy personalistycznej obejmuje świat otaczający dane osoby, a zatem świat przez nie uświadamiany, rzeczywistość dla nich istniejący i przez nie doświadczany, do którego się odnoszą, który je motywuje i z którym mają wciąż do czynienia. Według Husserla, nauki humanistyczne są *par excellence* naukami personalistycznymi. „Nauki humanistyczne są naukami o ludzkiej subiektywności w jej świadomościowym odniesieniu do świata, który jej się zjawia i motywuje ją w czynnościach i pasywnościach, i odwrotnie — naukami o świecie stanowiącym otoczenie osób lub im się zjawiającym, dla nich obowiązującym” (H u s s e r l, 1989: 56).

Ten świat „personalistyczny” nie jest jakimś innym światem niż świat „obiektywny”. „Ale dany z góry każdej osobie, każdej ludzkiej, kulturowej społeczności w każdej epoce i obowiązujący dla każdego poszczególnego człowieka w jego praktyce, ustanowiony jako świat rzeczywisty jest właśnie światem w danym »sposobie zjawiania się«, w danej apercepcji, otwartym na dalsze przekształcające przemiany, być może zmieniające byt w niebyt (pozór)” (H u s s e r l, 1989: 58). A zatem przedmiotem nauk humanistycznych są faktyczne osoby, narody, epoki oraz domniemane przez te nauki rzeczy same w domniemanych światach, zjawiające się w doświadczanej przez te nauki przyrodzie, w istniejących dla nich i motywujących je kulturach, pozostają z konieczności i wyłącznie ukierunkowane tematycznie na świat w „subiektywnych” ujęciach przez ich tematyczne osoby. „Ów świat nie rozpada się na poszczególne subiektywne i wciąż zmieniające się w czasie aspekty. W aspektach konstytuuje się bowiem wspólny świat otaczający historyczną wspólnotę. We wspólnocie swego życia społeczność ta — życie składających się na nią osób — jest odniesiona do wspólnego świata otaczającego (»świata« osobowego). Ten świat otaczający ma dla tej społeczności swoją względną realność — różną dla różnych osobowych społeczności i ich osobowych epok. Jednakże bynajmniej nie wyklucza to, iż społeczności osób, z których każda ma swój osobowy świat otaczający, nawiązując wzajemne stosunki lub już w nich pozostając, mają również nadrzędny, wspólny świat otaczający lub mogą go osiągnąć — czyli że komunikując się ze sobą, wiedzą, iż odnoszą się do tego samego »realnego« świata i że tylko każda z nich zupełnie inaczej ów świat ujmuje, nadaje mu zupełnie inną rzeczywistość. Ta wspólna »realność«, której zakres z konieczności sięga tak daleko jak możliwość utworzenia wspólnoty, jest uświadamiana w jej identyczności, nie inaczej jednak jak w formie jedności identyfikacji, potwierdzania zachodzącego we wspólnym życiu. Dopiero dzięki nauce staje się ona realnością istniejącą w »obiektywnej«, to znaczy naukowej prawdzie, taką, jaka jest sama w sobie, tak określona jak wtedy, kiedy określa ją nauka o realności swymi szczególnymi osobowymi aktami i trwałymi efektami” (H u s s e r l, 1989: 59).

Podobnie jak świat, także człowiek jest tym samym człowiekiem w humanistycznej nauce, której tematem jest osoba – powiedzmy w „antropologii personalistycznej” – co w przyrodniczo-biologicznej antropologii fizycznej. „Mimo to kierunek tematyczny jest ze swej istoty różny. Człowiek w humanistyce nie jest tematem jako identyczna realność, której byt sam w sobie można określić obiektywnie, lecz człowiekiem historycznym, który subiektywnie włącza się w otaczający go świat i w nim działa” (Husserl, 1989: 61–62). Różnica między badaniami nauk przyrodniczych i psychologii, z jednej strony, a badaniami nauk humanistycznych z drugiej strony, polega na tym, że duch jako psychika staje się tematem w innym nastawieniu: mianowicie w naukach przyrodniczych jako umiejscowiony podmiot, jako aneks istniejącego ciała materialnego, współistniejący z nim i indukcyjnie z nim zespolony. „Natomiast nastawienie nauk humanistycznych jest nastawieniem personalistycznym, które jest czystym nastawieniem na osobę; w podobnym sensie czystym, w jakim czyste są nauki przyrodnicze – jak się zdaje dzięki »abstrakcji«” (Husserl, 1989: 62). Tutaj sam człowiek, dalej ludzie jako członkowie określonych społeczności, same owe społeczności w ich życiu i aktywności stanowią naukowy przedmiot humanistyki. Tematem badań jest więc cały człowiek w jedności swego osobowego życia, ujmowany jako Ja oraz jako My w całokształcie swych działań. „Co czyni i co przeżywa osoba, co w niej zachodzi, jak odnosi się do swego otoczenia, co ją złości, zasmuca, cieszy lub wprowadza w zły humor – są to pytania dotyczące osoby; podobnie jak pytania podobnego rodzaju odnoszące się do społeczności każdego szczepła: do małżeństw, związków przyjaciół, stowarzyszeń, społeczności miejskich, narodowych itd.; najpierw w historycznej faktyczności, a potem ogólnie” (Husserl, 1989: 61).

Ta relacja, ów sposób, w jaki dana osoba doświadcza, dzięki czemu świat otaczający jest dany naocznie, stanowi właśnie jako stosunek osobowy fakt z dziedziny nauk humanistycznych. „Nauki humanistyczne mają do czynienia z duchem; w ten sposób zostają od siebie odróżnione nauki przyrodnicze w wąskim sensie i nauki humanistyczne: z jednej strony nauka o rzeczach fizycznych, z drugiej zaś strony nauka o ludziach jako osobach [...]” (Husserl, 1989: 64). W tym kontekście należy odróżnić nauki humanistyczne w sensie uniwersalnej, empirycznej nauki o świecie badającej ducha realizującego się konkretnych czasoprzestrzeniach, od humanistyki jako nauki czysto personalistycznej. Husserl zastanawiał się też nad tym, czy również w odniesieniu do samego ducha nie należałoby odróżnić obiektywnych nauk humanistycznych od historycznych. „Mówiąc dokładniej – [czy] w nastawieniu na świat jako empiryczne uniwersum realności [nie można odróżnić]: (a) ścisłej przyrody w ontologiczno-matematycznej konstrukcji, a potem ścisłej psychofizyki w przeciwieństwie do empirycznego powiązania materialnego ciała żywego i duszy (osoby); (b)

nastawienia od razu na ducha – nastawienia historycznego” (H u s s e r l, 1989: 65). Przy czym obiektywnej humanistyki nie pojmował on tu w naturalistycznym sensie. „Obiektywna nauka oznacza, iż tematem czyni się bezpośrednio świat, humanistyka zaś oznacza, iż czyni się tematem świat jako świat nadającej mu sens subiektywności – świat, jeśli jest odniesiony do podmiotu (tylko podmioty są tematem, a w nich »przedstawiony« świat wraz z czasoprzestrzenią). Można obiektywnie i »wprost« uczynić tematem przyrodę, lecz także ludzi, społeczności ludzkie, narody itd., z drugiej zaś strony można ludzi, społeczności ludzkie i przyrodę uczynić tematem w relacji do subiektywności. Korelacja zwielokrotnia się. Wszystko, co istnieje, istnieje w subiektywnych sposobach dania, wszystko może stać się tematem wprost oraz w relacji do subiektywności. Subiektywnie znaczy tutaj, że tematem stają się podmioty jako takie, bez pytania o obiektywną przyrodę; czyli – można powiedzieć – stają się one tematem przez abstrakcję” (H u s s e r l, 1989: 65–66). W tym sensie świat jest zawsze światem subiektywnie obowiązującym, „światem dla”: górala, mnie, Chińczyka, Papuasa...

Jako się rzekło, nauki przyrodnicze z ich naturalistycznym nastawieniem – dla których przedmiotem jest natura, zwierzęta i ludzie ujmowani jako elementy obiektywnej rzeczywistości, w tym także ich psychika – dążą do formułowania uniwersalnie ważnych sądów naukowych o realnym bycie samym w sobie, na podstawie metody zawierającej w sobie ideę nieskończonego udoskonalania itd. Niemniej jednak obiektywna przyroda jako temat jest tylko specyficznym korelatem działań osobowej wspólnoty przyrodników czy naturalistów. „Wyróżniony zostaje tutaj szczególny rodzaj motywacji, okreśłany mianem teoretycznego zainteresowania obiektywnym bytem realnym” (H u s s e r l, 1989: 57). A przecież ci naukowcy są członkami określonej społeczności oraz spadkobiercami kultury grecko-europejskiej, która właśnie taką naukę stworzyła. Stąd też sami naturaliści, ich przedmiot badań oraz sposób jego ujmowania, może być z kolei przedmiotem ogólnej nauki humanistycznej. „Humanistyka jako nauka obejmująca cały świat duchowy ma za swój temat wszystkie osoby, wszystkie rodzaje osób i ich dokonania, ich wytwory, które tutaj są nazywane wytworami kultury, w takiej też mierze obejmuje również nauki przyrodnicze oraz przyrodę tych nauk, przyrodę samą w sobie, przyrodę jako realność. Jednakże obiektem zainteresowania określającego każde życie osobowe (które tylko w wyjątkowych przypadkach jest życiem przyrodnika) nie jest przyroda »sama w sobie«, odkrywana przez nauki przyrodnicze (dająca się odkrywać), lecz przyroda wolna od wszelkiej teorii, zjawiająca się, za każdym razem tak lub inaczej rozumiana, czyli taka, jaka właśnie występuje w osobowym życiu społeczności ludzkiej i określa je w każdorazowej praktyce” (H u s s e r l, 1989: 58).

Zdaniem Husserla, nie można zatem oddzielić tematycznego nastawienia na „obiektywny” świat jako przedmiot badań naukowych od tematycznego nastawienia na uniwersalną subiektywność, rozumianą jako subiektywność i jako to, co jest w niej subiektywne. Zarówno nastawienie naturalisty, jak i humanisty rozpoczyna się od „nastawienia naturalnego”, w którym każdy człowiek, a więc także zaczynający swą pracę naukowiec, pozostaje w swym świadomym życiu. „Znajduje się w świecie, który go otacza, zjawia się mu to tak, to inaczej [...], przez który – mówiąc ogólnie – jest w różny sposób praktycznie motywowany i któremu w tej praktyce nadaje ciągle nowe oblicze” (Husserl, 1989: 60). Ów świat jest dany człowiekowi jako świat tradycyjny, a specyficznym rodzajem tradycji jest tradycja przekazanych osiągnięć naukowych. „Nauki przyrodnicze są częścią kultury, ale należą do świata kulturowego tylko tej ludzkiej społeczności, która taką kulturę wytworzyła i w której jednostka ma możliwość odtwórczego rozumienia tej kultury” (Husserl, 1989: 72).

Na opisową przyrodę należy więc również patrzeć z perspektywy historycznej nauki humanistycznej. „Opisowa przyroda jest względna w stosunku do osoby ludzkiej, mianowicie jest zrelatywizowana do nas samych, naszego narodu, naszej europejskiej wspólnoty ludzkiej, do nas, ludzi żyjących na ziemi w naszej epoce historycznej. [...] Musimy tylko tematycznie zwrócić naszą uwagę na tę względność, żeby zobaczyć, iż taka nauka o przyrodzie należy do szerszego zakresu personalistycznej nauki o ludzkości żyjącej na Ziemi, ludzkości ujętej jako »My-ludzie«, której My, badający, nadajemy horyzont czasowy i względną, w szerokim sensie historyczną czasowość. Wnikając w to, widzimy, że dopiero Europejczyk, wywodzący się od greckich filozofów, przyjął teoretyczne nastawienie wobec całego osiągalnego otoczenia, że dopiero on mógł je osiągnąć. Świat otaczający jest względny w stosunku do nadającej mu sens subiektywności – typika twórczej subiektywności sama ma charakter historyczny: ludzie na mocy konieczności są członkami pokoleniowych społeczności i na mocy konieczności żyją w każdej z nich jako w swoim świecie otaczającym, gdzie pod tym względem panuje uniwersalna historyczność” (Husserl, 1989: 70–71). Owa historyczność dotyczy także nastawienia teoretycznego. „Jeśli jednak takie nastawienie już powstało, to biegowi historii z góry zostaje wyznaczony kierunek rozwoju od opisu czysto przyrodniczego do opisu psychofizycznego” (Husserl, 1989: 71).

Patrząc teraz z szerokiej, antropologicznej perspektywy, można zauważyć, iż rozumienie naukowego poznania – wzorowanego na naukach przyrodniczych, akcentującego specyficznie pojmowaną „obiektywność”, „metodę” i „prawdę naukową”, nakazującego „dokładną obserwację” i „ściśły eksperyment”, nadającego sposobowi widzenia świata przez pryzmat ilości, miary, relacji itd. rangę prawa powszechnego – jest jedynie pewnym

epizodem historycznym i wcale nie ma waloru uniwersalnego. W szczególności naturalistyczny punkt widzenia na historię poznawania Tatr jako kumulatywnego w zasadzie procesu rozwoju – od strachu przed górami do ich zdobycia, od niewiedzy do wiedzy, od irracjonalizmu do racjonalizmu, od braku krytycyzmu do trzeźwej oceny, od religijnego mistycyzmu do naukowych badań, od baśni do prawdy – nie jest jedynym możliwym. „Bo Tatry poznaje się – poznawać powinno – nie tylko od strony materialnej, ale i duchowej, to znaczy przedmiotem badania winien być także ich stosunek do duszy ludzkiej; geopsychika” (Pawlikowski, 1934: 1). W kilkadziesiąt lat po sformułowaniu tego postulatu przez Jana Gwalberta Pawlikowskiego, Andrzej Ziemiński zwracał uwagę, że w kręgu problematyki górskiej naruszona została harmonia między myślą przyrodniczą a humanistyczną. „Góry nie są bowiem jedynie przestrzenią fizyczną, daną nam w jakimś bezpośrednim oglądzie czy doświadczeniu, taką jaką zwykła nam opisywać i definiować geografia fizyczna świata” (Ziemiński, 1975: 25). Współcześni geografowie humanistyczni – podobnie jak antropologowie kultury – wiedzą, że idzie tu o przestrzeń szczególną, ukonstytuowaną w pojęcie „gór” w świadomości społecznej, czyli przestrzeń kulturową. „Dla nauk przyrodniczych taka relatywizacja społeczno-kulturowa byłaby nie do przyjęcia; dla zbiorowości ludzkich jest rzeczą normalną. [...] Bo góry, to nie tylko szczególnie wyniosłe i urzeźbione kształty Ziemi. To obszary mniej lub bardziej przez człowieka zwiedzane, zamieszkane lub puste, ale obecne w wyobrażeniach” (Ziemiński, 1975: 25).

Poruszone wyżej zagadnienia sytuują nas w samym centrum problemów antropologicznych. Przypomnę raz jeszcze, że zdaniem Lévi-Straussa, podstawowym zjawiskiem, którym interesuje się antropolog, jest związek i przejście od natury do kultury, czyli przeniesienie, które czyni z przedmiotu będącego zjawiskiem natury – zjawisko kultury. „Naturę stanowi to wszystko, co jest w nas dziedzictwem biologicznym; kulturę, na odwrót, to wszystko, co mamy z tradycji zewnętrznej [...]. To, co interesuje etnologa i to, co pochodzi z kultury, to modulacje, że tak powiem, różne w zależności od społeczeństw i epok, te, które nałożyły się na materię pierwotną, z definicji zawsze i wszędzie identyczną” (Charbonnier, 1968: 140–141). Według znanego sformułowania Barthes’a, najistotniejszą funkcją mitu jest „unaturalnienie” pojęcia – mit przekształca historię w naturę (Barthes, 1970: 48). Tezę tę można także – jak sądzę – zasadnie odwrócić, albowiem równie ważną rolą mitu jest „ukulturowienie” natury, a więc przekształcenie „natury w historię”. Obydwie te funkcje mitu można dobrze prześledzić w wyobrażeniach o górach, a w tym przypadku o Tatrach.

Wielu uczonych podkreślało ludzki strach przed górami: „góry, choć znane człowiekowi od zarania dziejów, były ośrodkiem, który traktowano

bardzo długo jako obszar poważnego niebezpieczeństwa, [...] wywoływały zdecydowany lęk, powodowały powstanie licznych budzących grozę opowieści” (Szaflarski, 1972: 5). „Historia ludzkości od wieków związana jest z górami; człowiek od czasów najdawniejszych osiedlał się w pobliżu gór, żył w ich bliskości, spoglądał na szczyty, uczył się czytać z ich wyglądu. I bał się gór. [...] Tam czyhały niebezpieczeństwa wręcz irracjonalne [...]. Ludzkość powoli uczyła się gór [...]. Wiedza o górach jest w kulturze europejskiej zjawiskiem szczególnie młodym [...]” (Kolbuszewski, 1972: 8–9). Zapewne ma rację Kolbuszewski, jeżeli chodzi o poznawanie i wiedzę naukową, lecz inaczej rzecz się ma z trwającym od tysięcy lat „oswajaniem” gór. To ostatnie ma też najściślejszy związek z językiem i nazywaniem: „Istotą znajomości jest odpoznanie i nadanie imienia. Powiedział pewien filozof, że nadając imię, bierzemy w posiadanie. I rzeczywiście to tylko, co możemy nazwać, przestaje nam być obce, staje się nasze. [...] Każden z nas prawie zna pewne zjawisko, tak pospolite, że aż śmiać nam się chce, kiedy sobie o nim przypomnimy. Oto jakiś »ceper ze świata« wyszedłszy na wierch, pyta natarczywie przewodnika, jak się nazywają szczyty, które widać naokół, a pyta z takim zapałem, jakby mu niezmiernie na tej wiadomości zależało. Czy to jest zapal do wiedzy geograficznej? Nie; to jest [...] akt zawarcia znajomości, przyswojenia sobie, wzięcia w posiadanie — akt indywidualnego wyróżnienia z bezimiennej masy, który jest jednym z warunków odpoznanania” (Pawlikowski, 1938: 16–17). „Przyswoić to uczynić »moim własnym« coś, co było obce. Ponieważ uczynienie naszym własnym tego, co jest dla nas obce, stanowi naszą ogólną potrzebę, ogólny charakter ma także problem przyswojenia” (Ricoeur, 1989: 120). Nazywanie zatem jest jednym z najważniejszych sposobów poznawania, w sensie „przyswajania” czegoś: „Nienazwane nie istnieje dla nas. Nazwać coś — znaczy włączyć to w jakiś sens uniwersalny” (Schulz, 1973: 334).

Zatrzymajmy się więc na chwilę przy nazwach. Staszic pisał: „Taką ogromną rozległość gór zajmuje nazwisko Karpaty. Różne zaś szczególne tychże gór podziały, są jeszcze różnemi szczególnymi oznaczone jmiony” (Staszic, 1955: 5). „Z tych gór część główna, posiadająca charakter alpejski, pod nazwą Tatr, jest rdzeniem, trzonem całych Karpat. [...] Myli się więc grubo ten, co Karpaty nazywa Tatrami” (Eljasz, 1874: 249). I odwrotnie, na co kilkadziesiąt lat wcześniej zwracał uwagę Zejszner: „Tak Polacy mieszkający na północnej pochyłości tego pasma, jak Słowaki na południowej, nazywają to pasmo Tatrami. Znają toż nazwisko również dobrze pod Krakowem, jak na żyznej równinie węgierskiej pod Miszkolcem i Tokajem; tylko u stóp południowo-wschodnich tych gór siedzący Niemcy, sprowadzeni do Węgier w XII i XIII wieku, nazywają je Karpatami. Nie masz jednakże wątpliwości, że nazwa Karpaty zupełnie obca tym górcom,

przybyła z zewnątrz i jest nazwą uczonych, a nie ludu” (Zej s z n e r, 1849: 61). Konkludując: „Część naiogromniejsza i naiwyższa, a prawie w pośrodku rozramienia gor Karpackich leżąca, od niespamiętałych czasów, nosi jmie Tatry” (S t a s z i c, 1815: 5). Z nazywaniem ściśle wiąże się etymologizowanie. O tym, że Rzączyński, Chmielowski i inni nazwę „Tatry” wywodzili od Tatarów – ponieważ pasmo to „ciągnie się w stronę Tatarii”, już wspominałem. Staszic również pisał o „tatarskiej” etymologii nazwy Tatr, ale w nieco innej postaci: „Mniemają niektorzy, jakoby to nazwisko pochodziło od przechodu tendy hord Tatarskich. Przez Karpaty bowiem był wielki ślak nawału do Europy tei Azyatyckieie dziczy; ktorei, gdy wstrzymać nie zdołały, ani gor przepaści, ani sterczące granitów ostrze; mężny rod naszych oicow, tam stawiał im tamę, albo śmierć [...]” (S t a s z i c, 1815: 5). I w przypisie dodawał: „Domysł ten wzięty jest z podań historycznych. Lecz zważając wyraz Tatra, Matra, w rozmaitych sławiańskich dyalektach, nazwisko Tatry jest nierownie starożytniejsze” (S t a s z i c, 1815: 5). Tę tzw. ludową etymologię słowa „Tatry” podważał też Zejszner: „Wiele zastanawiano się, z jakiego języka pochodzi ich źródłosłów. Nie masz pewności, czy jest polskim czy słowiańskim; to tylko jest pewnem, że wyraz ten nie pochodzi od Tatarów, bo z górą na dwa wieki przed ich napadem na Europę, już nazywano je *Tryn*, *Tritri*. [...] Według profesora Boppa z Berlina nazwy Matra, Fatra i Tatry można wyprowadzić z języka sanskryckiego” (Z e j s z n e r, 1849: 62–63). Podobnie Eljasz wywodenie nazwy Tatry od Tatarów nazwał baśnią, którą stworzył „ktoś taki, co wcale nie miał wyobrażenia o historii, boć hordy te pojawiły się pierwszy raz w Europie r. 1241, kiedy Tatry już się zwały Tatrami od kilku wieków, jak świadczy kronika Kosmasa” (E l j a s z, 1874: 251).

Potwierdzać ową etymologię miało natomiast m.in. zanotowane przez Goszczyńskiego góralskie podanie, będące przykładem Bachtinowskich „mitów lokalnych”, zawierających etiologię przestrzeni geograficznej – motywujące nazwanie jednej z dolin tatrzańskich – „Kościeliską”: „Ciekawy jest początek nazwiska tej doliny. Podczas jakichś wojen w Polsce, wojska nieprzyjacielskie zapędziły się aż w te strony. Gorale udali, że się cofają przed większą liczbą i tym obrotem wprowadzili wrogów pomiędzy góry; dopiero tedy przeciąwszy im w ciasnych miejscach odwrót, głazami i drzewami spuszczanymi ze szczytów do jednego ich znieśli; od wielkiego mnóstwa nieprzyjacielskich kości, tę dolinę przezwano Kościelisko; chociaż właściwie owa porażka, miała być w dolinie leżącej pod Gewontem, przy drodze z Kościeliska do Zakopanego, zwanej dziś Białym Potok, co zdają się potwierdzać rozrzucone po niej ludzkie kości do niezliczenia. Tę klęskę według jednych mieli ponieść Szwedzi, według innych Tatarzy” ([G o s z c z y ń s k i], 1835a: 265–266). Tę etymologię ludową nazwy Doliny Kościeliskiej krytykował Janota: „Nazwa jej nie pochodzi bynajmniej od kości

ludzkich, mianowicie Tatarów, którzy tu niby klęskę ponieśli, ale od pobliskiej wsi Kościeliska. [...] Co się zaś tyczy Tatarów, tedy podczas pierwszego ich napadu na Polskę (1241) Podhale poza Rogoźnikiem, Zaskalem i Szaflarami aż po same Tatry odwiecznymi okryte było lasami, a do wnętrza Tatr pewnie nie tak łatwy jak dziś był przystęp” (J a n o t a, 1860: 27 i n.). I w innej pracy dodawał, że pogląd Goszczyńskiego, jakoby nazwa doliny pochodzić miała od mnóstwa kości ludzkich porozrzucanych po dolinie od czasu porażki jakichś wojsk nieprzyjacielskich, jest błędny: „Wywód ten prócz przypadkowego podobieństwa imion nic nie ma za sobą. [...] Dopóki przeto więcej przekonywających nie dostarczy kto dowodów na wywód nazwy doliny Kościeliskiej od kości pobitych w niej nieprzyjaciół, Szwedów czy nawet Tatarów, za bajkę uważać go należy. [...] W części doliny Kościeliskiej, zwanej dzisiaj starymi Kościeliskami, górnicy mieli kościółek, który z czasem upadł, zostawiając nazwę miejscu, w którym się znajdował. W kościółku tym lub koło niego chowano może zmarłych górników. Jeżeli zatem na Kościeliskach znaleziono jakie kości ludzkie, dawnych górników kości to być mogły” (J a n o t a, 1874: 114–117).

Nadawanie sensu przestrzeni (nie tylko zresztą przestrzeni), wiąże się też ściśle z waloryzacją. Konsekwencją owego usensowania i waloryzowania jest to, że przestrzeń kulturowa nie jest czymś jednorodnym oraz niezróżnicowanym, lecz indywidualnym i jakościowo różnorodnym. Ludzkie wyobrażenia powodują, iż dane zjawisko przyrody zostaje semantycznie nacechowane, by stać się nośnikiem pewnych wartości i znaczeń. Ażeby zatem góry mogły stać się faktem kulturowym, wymagają „odkrycia”, które polega na ukonstytuowaniu wiedzy o nich w pojęcia, będące nośnikiem specyficznych postaw ludzkich – trwałych wartości, idei, emocji... Dobrym przykładem na potwierdzenie tych zdań może być pojęcie sakralności gór, na co zwracało uwagę wielu uczonych: „Wyższe sfery są przepojone świętymi mocami. Wszystko, co bliższe jest niebu, partycypuje w mniejszym lub większym stopniu w transcendencji. »Wysokość«, »wyższość« upodabnia się do tego, co transcendentne i nadludzkie” (E l i a d e, 1993: 99). „To, co »wysokie«, »wzniesione«, nieskończona przestrzeń stanowią hierofanie tego, co »transcendentne«, *sacrum par excellence*” (E l i a d e, 1993: 105). Góra, jako że jest najbliższa nieba, partycypuje w przestrzennej symbolice transcendencji („wysokie”, „pionowe”, „najwyższe” itp.). „Święte góry istnieją na całym świecie: albo po prostu przypisuje się im posiadanie mocy, albo też moce ich wyobraża się pod postacią demona lub boga. [...] Oddaje się cześć nie górom jako takim, lecz ich mocy” (v a n d e r L e e u w, 1997: 48). „Wcale powszechnie spotykamy się z uznaniem świętości gór, zwłaszcza wyniosłych i trudno dostępnych czy też odznaczających się osobliwą formą; góry te są pobytom bóstw czy duchów” (B y s t r o Ń, 1980: 234). „Typową i dominującą cechą góry jest przede wszystkim wysokość,

która czyni ją trudno dostępną dla ludzi. Góra jest miejscem sakralnym. Na niej dochodzi do objawień, budowane są obiekty kultu religijnego" (A d a m o w s k i, 1999: 86). „Widok gór zawsze wywierał na ludziach wrażenie, podnosił ich ku sprawom wyższym i skłaniał do religijnych myśli. Potężny masyw góry imponuje sam przez się i jest niejako naturalnym obrazem i symbolem wyższej mocy. [...] Temu nieśmiałemu ludzkiemu odczuciu, które znalazło wyraz w mitach, sam Bóg dał mocne podstawy. Potwierdził, że naturalna symbolika wyżyn odpowiada Jego zamysłom, objaśniając się wybranym na wyżynach czy górach" (F o r s t n e r, 1990: 84). „Wyżyny były zawsze miejscami wybranymi do modłów, do obrzędów religijnych, do wiązania ziemi z niebem" (G o s z c z y ń s k i, 1853: 251).

Spójrzmy zatem, jak owo poczucie *sacrum* – przekonanie, że góry są przeniknięte świętością – odzwierciedlało się w relacjach naszych romantycznych wędrowców po Tatrach. O odczuciach nad Morskim Okiem Grabowski pisał: „Nareszcie stanęliśmy u Morskiego Oka. Brakuje mi słów, abym mógł opisać wrażenie, jakie na mnie zdziałał ten wspaniały widok. [...] Na ten widok, przeniknięty wielkością Twórcy tego cudu, pełen uniesienia, ukląknę i przy tym wspaniałym ołtarzu potęgi jego głęboki mu pokłon uszanowania złożyłem [...]” (Z i e l i ń s k i, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 49). Rautenstrauchowa wspominała: „Wybiegłam, spojrzałam i padłam na kolana, na twarz, oczy obu rękami przykryłam, jakbym oblicze Boga, a przynajmniej tron jego ujrzała. Czułam, że niegodna podziwiać tej wielkości, czułam serce uczuciami brzemienne, pierś wzdęta o mało pod nim się nie rozpękła, a myśl bezsilna, powikłana, nie usiłowała nawet objąć tych kroci gwałtownych wrażeń, co się w duszę tłoczyły...” (Z i e l i ń s k i, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 169–170). Steczkowska dodawała: „Jakże blade, jak niedostateczne wydały mi się teraz wszystkie opisy tego wspaniałego dzieła przyrody! Bo zaiste tu nie opisywać, ale tylko podziwiać trzeba i korzyć się, i wielbić Boga [...] wrażenie zgrozy ustępuje tu jakiemuś powabniejszemu uczuciu, podobnemu do tego, jakiego doznajemy, wchodząc w progi Pańskich przybytków. I ta nawet cisza, jaka tu panuje, to nie cisza zalegająca ponurą śmierci dziedzinę, ale raczej uroczyste milczenie świątyni Pana nad pany [...]” (Z i e l i ń s k i, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 382–385). Zdaniem Zejsznera trudno sobie wyobrazić miejsce bardziej stosowne do wzbudzenia uczuć łączących człowieka ze Stwórcą wszechrzeczy, niż góry (Z i e l i ń s k i, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 223). Według Łepkowskiego: „W Tatrach, cały upokorzony wielkością cudów bożych, tylko modlić się możesz [...]” (Z i e l i ń s k i, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 350). Deotyma wyrażała się o Tatrach jako cudownym mieszkaniu „wielkiego Ducha Karpat” (Z i e l i ń s k i, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 443). Śmigielska relacjonowała: „noc już

była zupełna a księżyc w całej pełni cudnymi jaśniejący blaski zębate szczyty nagich skał kąpał w swym świetle srebrzystym, i te na ciemnej podstawie świerków zajaśniały tak promiennie, jak Majestat Chwały Wszech Pana” (Zieliński, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 466). Eljasz pisał: „Jeden z górali Zakopańskich (Maciej Sieczka) w prostocie swojej zastanawiając się nad przyczyną dążenia ludzi na góry, wyrozumował, że na górze wydaje się człowiekowi, iż jest bliżej Boga” (Eljasz, 1874: 1). I dodawał od siebie, że przy Czarnym Stawie „bojaźń jakaś niewytłumaczona ogarnia człowieka, iż korzyć się przychodzi przed wszechmocą Boga” (Eljasz, 1874: 161).

Jako szczególnie uświęcony bliskością nieba, obszar gór jest przestrzenią wyjątkową. Nieprzypadkowo więc różne chrześcijańskie tradycje – egipska, ormiańska, syryjska i inne – sytuują ziemski raj, właśnie na wysokiej górze. „Przypomnijmy, że koncepcje podobne napotykamy u Babilończyków, Egipcjan i w niektórych tradycjach indyjskich” (Eliade, 2000a: 34). Także w wyobrażeniach na temat Tatr mamy do czynienia z traktowaniem tych gór jako przepojonych świętością. Wyrazem tego mogą być na przykład poglądy o wyjątkowych właściwościach rosnących tam roślin. Stąd też jednymi z pierwszych, którzy pojawili się w Tatrach, byli poszukiwacze ziół leczniczych i korzeni, tzw. korzeniarze („podważacze korzeni”). Przypomę, że napotkany przez Simplicissimusa i jego towarzyszy pasterz zwracał się do nich początkowo: „wy korzeniarze i handlarze ziółek” (Szafarski, 1972: 57). I rzeczywiście, ich przewodnik oraz oni sami zbierali zioła i korzenie mające lecznicze właściwości: „Zalecił nam też zbieranie wielu ziół i korzeni, my jednak nie zbieraliśmy nic innego prócz rhebarbarum, goryczek, dzięgielu i jęczynika, resztę zostawialiśmy jemu” (Szafarski, 1972: 60). Według Buchholtza seniora: „W tej samej okolicy ku polskiej granicy kopią nasi ludzie (zwłaszcza mieszkańcy i korzeniarze z Botisdorff i Kleinschlackendorff) najszlachetniejsze i dla aptekarzy użyteczne korzenie [...]” (Szafarski, 1972: 107). Bel pisał m.in.: „Ja w o r o w e, jakby Mons ulmorum (góra jaworowa), godny uwagi z bujnych pastwisk i ziół leczniczych, jakimi są: Angelica, Gentiana, Napellus i inne. [...] M l y n i c z a – ogród ziół leczniczych, można by wierzyć przez naturę obsiany, posiada licznie występujące zioła i korzenie lecznicze...” (Szafarski, 1972: 120–121). Czirbesz postulował organizowanie wypraw botanicznych w Tatry, gdyż są one pełne różnych korzeni i ziół, które hojna przyroda tu posiada jako liczne leki ku ogólnemu pożytkowi, a których działanie jest silniejsze i skuteczniejsze niż analogicznych gatunków nizinnych (Szafarski, 1972: 181–182). Zdaniem Genersicha, duża ilość roślin leczniczych rosnących m.in. w Dolinie Kieżmarskiej, świadczy o celowości stworzenia gór (Szafarski, 1972: 256).

Tatry były zatem traktowane jako „Boża apteka”, do której od dawna przybywali po zdrowie chorzy ludzie. Zejszner pisał, że wszyscy „pod niebiosy wynoszą żentycę wszystkie choroby uzdrawiającą [...]” (Zejszner, 1844: 148). Cóż to takiego owa cudowna żetyca, powszechnie wówczas uważana za najlepsze lekarstwo przeciwko chorobom płuc, wyjaśniała Steczkowska: „Mleko owcze wlewają do dzieży i wpuszczają do niego troszeczkę podpuszki, za pomocą której ser oddziela się od serwatki, a ta serwatka przegotowana w kotle jest ową żentycą, której zbawiennych skutków już tylu chorych doznało” (Sieczkowska, 1858: 35). „Żentycą bardzo jest pomocną w zdrowiu, mianowicie pochodząca z paszy na wysokich holach, gdzie rosną pełne woni kwiaty alpejskie. Na słabości piersiowe, i z ogólnego osłabienia pochodzące, szczególnie jest pomocną” (Zejszner, 1844: 123–124). Zejszner kilkakrotnie podkreślał, że o walorach żetycy decyduje to, że pochodzi z mleka owiec pasących się na halach, na których rosną aromatyczne zioła, całkiem odmienne od znajdujących się w niższych strefach i na równinach (Zejszner, 1849: 454, 463). Także Wójcicki utrzymywał, iż wysoko w Tatrach żetyca jest najwyborniejsza, z powodu balsamicznej paszy spożywanej przez owce (DWOK, 1968a: 49). Wtórował mu Anczyc: „Na dobroć żentycy wpływa szczególnie pasza górska, gdyż na wyżynach rosną zioła aromatyczne i zdrowe, od których serwatka nabiera zbawczych przymiotów” (Anczyc, 1863: 49). Dodając w innej pracy: „lekarze nasi (jako profan nie považam się obwiniać ich o modę) rzucili się w ostatnich czasach do leczenia chorych powietrzem górskim [...]” (Anczyc, 1874: 341).

Sakralność gór ma zatem różne wymiary. Są one nie tylko obszarem, gdzie odczuwa się szczególną więź ziemi z niebem – gdzie można się czuć blisko Boga niczym w świątyni, czy wręcz na ołtarzu, albo też jak w rajskim ogrodzie – ale również miejscem, gdzie dokonuje się przeskok między trzema poziomami kosmicznymi: niebem, ziemią i podziemiami. Krótko mówiąc, góry łączą świat górny z dolnym (Eliade, 2000a: 33). „Uniwersalną koncepcją jest podział góry na dwie przeciwstawne sobie części: szczyt – miejsce zamieszkiwania bóstw i część dolną – miejsce przebywania złych duchów, duchów podziemnych [...]” (Adamowski, 1999: 87). Góry zatem mają również ścisły związek z regionem podziemnym. Zwracał na to m.in. uwagę Kolbuszewski, pisząc, że sposób patrzenia na góry jako na siedzibę diabłów, był zjawiskiem powszechnym w całej Europie aż po wiek XVIII, czasem nawet i XIX. Góry upodobał sobie szatan szczególnie. „Miały one stałe miejsca urzędowania [...]. W Tatrach region taki stanowiły okolice Doliny Mięguszowieckiej, w szczególności zaś grań okalająca ją od zachodu: Diabła Przełęcz, Diabła Turnia, Diablowina, Piekienikowa Przełęczka, Piekienikowa Turnia, Szatania Przełęcz, Szatan” (Kolbuszewski, 1972: 22). Potwierdza to m.in. zdanie Jakuba Buch-

holtza o Dolinie Mięgoszowieckiej, zwanej „Zlatinsky Zleb”: „W tej dolinie jest rzeczą ciekawą, że duchy gór mają rzekomo rzucać kamieniami za ludźmi poszukującymi żył z minerałami” (Szaflarski, 1972: 155). Goszczyński zauważył, iż wśród górali podhalańskich wiele jest podań, w których swoją rolę grają czarci, czyli złe duchy według religii chrześcijańskiej (Goszczyński, 1853: 94). Znajdując się na pewnej skale, pisał: „Niedaleko mam grootę, której, według wiary miejscowej, duch strzeże” (Goszczyński, 1853: 156). A gdy zwiedził Jaskinię pod Pisaną, tak opisywał swoje wrażenia: „Stałem na chwilę: huk podziemny, daleki, mocniejszy od szumu tłukącej mnie po nogach fali, mieszanina tysiąca najsprzeczniejszych tonów, muzyka dzika, przeraźliwa, jakiej nic podobnego w życiu nie słyszałem, niby echo oddalonego piekła, ogłuszyły mnie naprawdę. Mimowolnie uległem groźnemu wrażeniu, zdało mi się w tej chwili, że się otwierają tajniki ciemnego duchowego świata, że postacie jego nieżywe zaczną przesuwac się przed okiem, jak poczęły już przelatywać po myślach. Spodziewałem się co chwila, że trup jakiś przepłynie koło mnie na falach, że jakiś potwór nieznajomy dotąd światu, objawi mi się przy konającym blasku mojej świeczki” (Zieliński, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 136). Właśnie w jaskiniach przebywać miały niebezpieczne duchy „ziemne”, zwane niekiedy z włoska *murone sip-sone* (Szaflarski, 1972: 68).

Kolejnym wymiarem sakralności gór jest to, iż są w najwyższym stopniu obszarem zastrzeżonym dla hierofanii atmosferycznych. „Góra skupia w sobie wieloraki symbolizm [...]: jest »wysoka«, bliższa nieba, jest miejscem, gdzie gromadzą się chmury i skąd rozlega się grzmot” (Eliade, 1993: 80). Stąd, jak się wydaje, owa predylekcja do opisywania górskich burz. I tak na przykład Staszic pisał o burzy, której był świadkiem na szczycie Wołoszyna: „Wiatr powstał silny od północy. Gęste zaczęły przeciągać chmury. Wkrótce; cały wierzch cypla, na który wyjść chciałem, znikł w ciemnych chmurach. [...] Ogarnieni przez tak straszne ciemno; deszcz lał wielki; a wyżej nad nami spadł śnieg znaczny, który do reszty zasypał wszystkie między skałami rozłupy, i przepaści. Okolnie zaś, czuć drżenie skał, słyszać nieprzyjemny huk, nieustanne błyskanie i piorunow bicie” (Staszic, 1955: 115–116). Z kolei według Rostworowskiego: „Wystawić sobie nie będą mogli ci, którzy widzą burzę w równinach, jak te tu w górach strasznymi się zdają. [...] Srogie Alkwitony i mroźne Eury z wściekłością wypadają ze swych zaporów, zapowiadając nadchodzącą burzę. Już dają się słyszeć narzędzia piorunów, to jest huczne grzmoty, te się przewalają po górach, straszny wydając łoskot, po którym następują błyskawice. Niejedną jodłę i mocny buk, przedzielający wierzchołkiem chmury, piorun zwała z osady, gęsty deszcz długo trwający zdaje się zalać ziemię powtornym potopem. [...] Władca niebios rozkazuje rozejść się

chmurom i wtedy ukazuje się na niebie tęcza w najżywszych kolorach, słońce swymi promieniami znowu obdarza przemokłą ziemię, twoga usta-
je, a lud zebrany idzie do świątyni dziękować Panu w hymnach pełnych
uwielbienia" (Zieliński, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził,
1987: 42–43). Eljasz równie ładnie opisał burzę w Tatrach, zaczynając na-
stępująco: „Lecz kiedy burza zahuczy nad turniami, grom obleci odgłosem
przepaście, doliny, gdy strop nieba utworzy z ziemią jedną nieprzerwaną
ścianę z ulewnych promieni, gdy wierchy ciemną, jakby grobową przyw-
dzieją szatę, dreszcz przejdzie ciało, jeśliś nie pod dachem, jeśli nie czu-
jesz koło siebie ludzi! Owe cudne, przedtem do siebie nęcące Tatry tak
straszna wtedy przybierają postać, jakby miały tworzyć wstęp do piekła”
(Eljasz, 1874: 270).

Niebo jest więc przede wszystkim miejscem, w którym rozlega się
grzmot, gromadzą się chmury, ale też rozstrzygają się losy urodzajów na
ziemi. Jest to obszar zapewniający dalszy rozwój życia na ziemi (Eliade,
1993: 91). „Święty świat »w górze« obejmuje także niebiańskie wody: Moce
niebiańskie rozdzielają deszcze. [...] Deszcz jest niebiańską mocą, która
czyni ziemię płodną” (van der Leeuw, 1997: 63). Nad górami tworzą się
chmury przynoszące deszcz, a z ich wnętrza wypływają wody, które za-
równo użyźniają ziemię, jak i uzdrawiają. „Z góry wypływają źródła leczni-
czej wody” (Adamowski, 1999: 86). Sakralność tych wód, a zwłaszcza
kult źródeł uważanych za lecznicze (źródła termiczne, wody mineralne
itd.), przedstawia imponującą ciągłość historyczną. „Żadna rewolucja reli-
gijna nie potrafiła go znieść. Kult wód, zasilany przez ludową pobożność,
zaczęło nawet w końcu tolerować chrześcijaństwo po bezskutecznych pró-
bach jego prześladowania w średniowieczu” (Eliade, 1993: 196). Stecz-
kowska stwierdziła po wypiciu górskiej wody źródlanej: „Nie do uwierze-
nia są rzeczywiście własności wód górskich, nie tylko chłód, ale zarazem
wzmacniają, posilają, orzeźwiają, czego nigdy nie doznawałam, pijąc naj-
lepsze nawet wody w okolicach Krakowa” (Zieliński, wybrał, oprac.
i przedmową poprzedził, 1987: 372). Istnieje więc ścisły związek pomiędzy
górami i wodami: „Mówią ludzie mądrzy: im większa góra, tym bliższa
woda [...]” (DWOK, 1979: 34). „»U nas« mówią »kraj bardzo zdrowy, bo
zimny; prawda, że ziemia płonna, chleb się u nas kończy, ale za to woda
zaczyna. Jużto wody nam Pan Bóg nie poskapił” (Steczowska,
1858: 43). Ale istnieje także pewna relacja korespondencji między tymi
dwoma – nadziemnymi i podziemnymi – rodzajami wód. Łubieński pisał,
że w górach za Sączem są m.in. źródła, z których wody nie można za-
czerpnąć, gdyż bronią je chmury piorunami. Chmielowski twierdził, iż po-
wyżej Sącza znajdują się osobliwe wody: „Iak ich kto z między skał nabie-
rze i wyniesie z tamtego miejsca cyrkumferencyi, zaraz grzmoty, pioruny,
deszcze powstają cudowne” (Chmielowski, 1968: 178). Poglądy takie

zachowały się w dziewiętnastowiecznych wierzeniach ludowych: „W ziemi sądeckiej, wyższej, jest między górami źródło, które ma tę własność, że jak kto z niego wody nabierze, to zaraz niebo się chmurzyć zaczyna. [...] Są w górach tak zwane *prorocze studzienki*, czyli źródelka, i dość jest poruszyć taką studzienkę, to jest rozkopać i wypuścić z niej wodę, aby w trzy dni potem deszcz sprowadzić z pewnością” (DWOK, 1968b: 494–496 i n.).

Jako strefa pośrednia pomiędzy niebem i światem podziemnym, między niebiańskimi i podziemnymi wodami, góry są miejscem szczególnym, stanowią „inny świat”: „O z jakimże uniesieniem witamy ów świat tajemniczy, krainę cudów i marzeń, na której progu stoimy [...] ów uroczy i tajemniczy świat gór, które stąd tak majestatycznie się przedstawiają” (Steczowska, 1858: 11). „Mieszkańcy Podgórze i dolin mieli o Tatrach wyobrażenie bardzo niejasne; docierały do nich fantastyczne opowiadania, które z odległości zmieniały całe góry w tajemniczy i groźny świat” (Bystron, 1976: 13). Kończąc ten fragment rozważań, wypada zauważyć, iż podane tu przykłady wcale nie wyczerpują zagadnienia sakralności gór w ogóle, a Tatr w szczególności. Dodam jeszcze, że na długo przedtem zanim Rudolf Otto sformułował znany pogląd o tzw. *mysterium tremendum et fascinosum* – czyli ambiwalentnym uczuciu fascynacji i grozy jednocześnie, jakie w człowieku wywołuje świętość – pisali już o nim miłośnicy Tatr. „Od Tatrów ani sposób oderwać oka, ani przestać o nich mówić. W tej wspaniałości jest coś przyciągającego, co i przestrasza i czaruje zarazem” (Tripplin, 1855: 105). „Już to od dzieciństwa góry miały dla mnie niepojęty jakiś urok [...] marzyłam o Tatrach; ich widoki, ich cuda w czarownych barwach snuły się przed oczyma wyobraźni, do ich poznania ograniczały się wszystkie życzenia moje” (Steczowska, 1858: 5). Takie uczucie pociągającej tajemniczości wobec owej zsakralizowanej przestrzeni wydaje się o wiele bardziej uzasadnione i zrozumiałe niż owe rzekome irracjonalne lęki przed górami, o których pisali naturalistycznie nastawieni uczeni.

Poszczególne wyobrażenia, pojęcia, idee itp. koncepty myślowe mają swoją genezę i historyczną konkretyzację; stawały się też nieraz przedmiotem rozważań historyków. „Wiekowość sposobów myślenia nie przesądza jednak o ich trwaniu. Idee górskie – i nowe, i stare – funkcjonują równolegle. Odzwierciedlają niekiedy bardziej pluralizm myśli ludzkiej, niż jej regres i postęp” (Ziemilski, 1975: 28). Należałoby zatem realizować przepowiednię Pola głoszącą, że „Prace Etnografa i Historyka zejdą się kiedyś z sobą, objaśnią się nawzajem i utworzą wtedy rzetelną całość [...]” (Pol, 1851: 112). Niniejsza praca ma być jedynie przyczynkiem do tego celu, próbując zastosować w praktyce gadamerowską zasadę dziejów efektywnych. Antropologia hermeneutyczna stara się zrozumieć dawne poglądy w kontekście tego systemu wierzeń i przeświadczeń, w ramach któ-

rego powstały i funkcjonowały, przymierzając ich sens do prawdy epoki, która je zrodziła. Nie ignoruje ona jednak stanowiska scjentyistycznego, gdyż jest mu ono pomocne w określaniu dystansu, jaki dzieli przeszłość od teraźniejszości, jak i wyłonieniu momentów, gdy się nagle dane wyobrażenia zmieniają, gdy zaczynają przeczyć prawdzie epoki, gdy przestają być zrozumiałe i stają się źródłem dysonansu poznawczego. Przy czym pojawiające się w historii naukowych zainteresowań dysonanse poznawcze nazbyt często próbowano wyjaśniać, przypisując dawnym badaczom ignorancję, głupotę, irracjonalizm, nadmierną fantazję itp. „Góry stanowiły dla człowieka przez długi czas zjawisko tak irracjonalne, że tylko w sposób irracjonalny mógł je interpretować” (K o l b u s z e w s k i, 1972: 8–9). Błądność takiego podejścia spróbuję wykazać na kilku przykładach dotyczących wyobrażeń o Tatrach i ich mieszkańcach.

Zacznę od przypomnienia relacji Frölicha o tym, że będąc na „najwyższym karpackim szczycie” nie czuł żadnych podmuchów wiatru, z czego wnioskował, iż dotarł na wysokość około jednej mili niemieckiej, czyli do „najwyższej sfery powietrza, do której wiatry już nie dochodzą”. Komentując to przytaczane także przez późniejszych pisarzy zjawisko, Szaflarski stwierdził jedynie, że „ten szczyt osiągałby wysokość ponad 7500 m, co jest oczywiście fantazją” (S z a f l a r s k i, 1972: 40). Otóż przyczyną tego „fantastycznego” twierdzenia Frölicha wcale nie była nazbyt wybujała wyobraźnia, lecz raczej chęć podkreślenia osiągniętej wysokości. Inspirował go natomiast autorytet Pliniusza, który powołując się na Posejdoniosa z Apamei – pochodzącego z Syrii, jednego z najślawniejszych uczonych hellenistycznych, który miał wnieść do filozofii stoickiej pewne elementy orientalne – pisał: „Według Posejdoniosa do wysokości poniżej 40 stadiów [ok. 7400 m – S.W.] od Ziemi docierają zaburzenia atmosferyczne, wiatry i chmury. Od tego miejsca powietrze jest czyste, przejrzyste i pełne niezmaconej pogody” (P l i n i u s z, 1961: 22).

Do innych wzmianek mających na celu podkreślenie wysokości tatrzańskich szczytów również odnoszono się sceptycznie, kładąc je na karb rozbuchanej fantazji, nazywając przesadnią itp. Simplicissimus podaje, że ze szczytu położonego w grupie Łomnicy (Kieżmarskiego Szczytu?) widać było Kraków, wyglądający jakby jakiś wielki zamek. Komentarz Szaflarskiego brzmi: „Odnosnie do tego twierdzenia autora należałoby mieć sporo zastrzeżeń; niewątpliwie mamy tu do czynienia z przesadzonymi odległościami, zjawiskiem zbliżonym do popularnego ówczesnym malarstwie wertykalizmu, tj. przewyższania rozmiarów pionowych gór, a w tym wypadku do przeceniania zasięgu widoczności ze szczytu” (S z a f l a r s k i, 1972: 59). Podobnie do twierdzenia Buchholtza starszego, iż widział Tatry nawet spod Łowicza, Szaflarski dodał swoje „trzy grosze” stwierdzając, że jest ono „oczywiście czystą fantazją” (S z a f l a r s k i, 1972: 103). Przyta-

czając twierdzenie Jakuba Buchholtza, że ze Sławkowskiego Szczytu rozciąga się widok na północ aż po Kraków, a na południe po Debreczyn, Szaflarski przypis do tej wiadomości – informujący, że Debreczyn znajduje się w odległości ponad 200 km od Tatr, a Kraków o połowę mniejszej – opatrzył kilkoma wykrzyknikami. Również twierdzenie Czirbesza, iż Tatry można zobaczyć m.in. spod Debreczyna zakwestionował Szaflarski, pisząc, iż jest ono fałszywe, gdyż Debreczyn leży od Tatr w zbyt dużej odległości...

Z czego się brało owo występujące w tradycyjnych tekstach – a dziś uznawane za błędne – przekonanie o wielkiej rozległości panoramy z tatrzańskich szczytów, spróbuję pokazać, wychodząc od analizy poglądów Staszica. Jak już o tym była mowa, w opinii dzisiejszych uczonych Staszic uchodzi za pierwszego Polaka, który przybył w Tatry z zamiarem rzetelnego ich poznania i naukowego zbadania, a jego *Ziemiorodztwo* przetarło drogę w Tatry, dając wolny od fantastyki obraz nie tylko gór, ale i górali (Ja g i e ł ł o, 1975: 12). „Znaczenie wypraw Staszica polegało w pierwszym rzędzie na tym, że człowiek oświecony, racjonalista przełamał barierę przesądów i zabobonów otaczających góry” (K o ł b u s z e w s k i, 1995: 15). Zapewne z takim nastawieniem i zamiarem osiągnięcia takiego celu prowadził Staszic swoje badania. Czy jednak udało mu się to w pełni zrealizować i czy w ogóle jest to możliwe? Sam zdawał się chyba mieć wątpliwości, gdy pisał: „Dwóch na jeden widok patrzących różne w nim widzą rzeczy, i różne o nim czynią sobie wyobrażenia” (S t a s z i c, 1803: XIV).

Przeanalizujmy zatem najpierw to, co widział Staszic z wierzchołka Łomnicy („Krapaku wielkiego”), która aż po lata sześćdziesiąte XIX wieku powszechnie uważana była za najwyższy (obok Krywania) szczyt tatrzański: „Widok niezmierny od północy i od południa, od Bałtyckiego aż do morza Adryatu, słupił swoją wielkością zmysły [...]” (S t a s z i c, 1955: 186). Sierpniowy dzień, gdy nasz „oświecony racjonalista” spoglądał z tatrzańskiego szczytu, był co prawda pogodny, czyste powietrze „dla wzroku łatwiło przezieranie dalekie”, a zatem bez wątpienia widok musiał być rozległy. Żeby jednak już nie tylko Kraków, Eger, Debreczyn czy nawet Warszawę oglądać, ale kraj od morza, do morza – choćby z „królowy Tatrów” – to ci dopiero „wertykalistyczna przesadnia”! Interesująca jest reakcja naszych, realistycznie nastawionych uczonych. Szaflarski tego opisu nie skomentował, zauważając tylko dyskretnie, iż to ów rozległy widok nasunął Staszicowi „szereg uwag uczuciowych natury politycznej” (S z a f l a r s k i, 1972: 312). Tropem tym podążył m.in. Kolbuszewski, stwierdzając, że obok czysto naukowych, racjonalnych pobudek, miały też na Staszica wpływ poglądy Rousseau, przejawiające się m.in. w uwzględnianiu elementu uczuciowego w opisach widoków roztaczających się z Łomnicy. „Na wysokości Tatr oko klasyka-racjonalisty stawało się u Staszica »okiem duszy«,

romantycznie przenikającym czas i przestrzeń” (Kolbuszewski, 1995: 33). Uczony ten dodawał, że fizyczne widzenie przestrzeni z wysokiej góry niejednokrotnie zmieniało się w jej ogląd symboliczny „oczami duszy” (Kolbuszewski, 1995: 37).

Od tego, co Staszic pisał, że zobaczył z Łomnicy, przejdźmy do tego, co twierdził, iż wtedy czuł oraz sobie wyobrażał: „[widok ten – S.W.] razem stawał się miłym mojej duszy, gdy mi się w tym samym czasie nasuwała myśl, że te na około okiem niezmierzone ziemie, są wszystkie siedzibą, wielkiego narodu Sławian [...]. Z *Krapaku wielkiego*, patrząc na potężne w okrom gory, widać, że Tatry naistarszym zaroicem wszystkich Karpackich łańcuchow, a tak wszystkich Sławiańskich rzek, i sławiańskich krajow” (Staszic, 1955: 186). W innym miejscu dodawał, że wokół Karpat od początku sadowiły się plemiona słowiańskie, które pozostały niezmiennie; a ponadto Tatry – jak już o tym była mowa – są „grzbietem gór pierwotnych” (Staszic, 1955: 71, 160, 357). Dochodzimy więc do „symbolicznego jednomianu”, w którym mamy do czynienia z potęgowaniem się składników: *punkt najwyższy* × *początek* × *środek*. Taki „symboliczny wielomian” – gdyż do trójki wymienionych elementów dodaje się, że jest to strefa święta (miejsce uświęcone), rzeczywistość absolutna, źródło energii życia (ośrodek rytmów kosmicznych) itp. – występuje w tradycyjnych kosmologiach wielu kultur (Eliade, 1974: 62–63, 67; Eliade, 1993: 97–98 *et passim*; Eliade, 2000a: 32–37; van der Leeuw, 1997: 48). Zgodnie z symboliczną logiką owe elementy są ze sobą ściśle skorelowane w taki sposób, że każdy z nich implikuje pozostałe: to, co jest najwyższe, jest zarazem najstarsze oraz centralnie usytuowane („pępek ziemi”); to, co powstało najwcześniej, znajduje się w środku i jest najwyższej położone itd. Oznacza to, iż nie chodzi tu wcale o „przecenianie zasięgu widoczności ze szczytu” czy o „romantyczny ogląd oczami duszy”. Mamy tu bowiem do czynienia z jak najbardziej racjonalną i logiczną inferencją, czyli wnioskowaniem we właściwym sensie, a więc procesem myślowym, w którym na podstawie zdań (sądów) już uznanych za prawdziwe dochodzi się bądź do uznania nowego zdania (sądu) dotąd nie uznanego, bądź do wzmocnienia pewności innego zdania (sądu), w jakimś stopniu już uznanego.

W symboliczny sposób przedstawiony zasięg wzroku obserwatora (od Bałtyku po Adriatyk) wyraża, co następuje: wierzchołek, na którym się znajduje, jest najwyższym szczytem Tatr, będących najwyższym pasmem spośród łańcucha Karpat; szczyty tatrzańskie powstały najwcześniej i są górami „pierwotnymi”, gdyż jako pierwsze wyłoniły się z „pływu pierwotnego”; jednocześnie są one położone w środku – w tym przypadku – Słowiańszczyzny. „Pasma gór karpackich [...] zdaje się być środkiem Słowiańszczyzny, skąd się na wszystkie strony rozlewała. Ze szczytu tych Tatrów [...] widać ku północy wyniesioną wysoko równinę Polski, a ku

południowi i zachodowi daleko głębiej leżącą ćmę ziemi, tak że mimowolnie nastęrcza się tu myśl młodego poety, iż gdyby wody wszystkie sąsiednie już zalały kraje, Polska i Karpaty jeszczeby sterczały nad powodzią” ([Anonim], 1843: 20). Ergo: stojąc na szczycie Łomnicy, mogę stwierdzić, że obejmuję wzrokiem całość obszaru zamieszkiwanego przez Słowian (jeżeli w rzeczywistości tego nie czynię, to tym gorzej dla rzeczywistości – chciałoby się dodać parafrazując Hegla). Rozumiemy więc, dlaczego w wierszu *Widzenie na Górach Karpackich* (1821) Kazimierza Brodzińskiego, pojawiła się symboliczna wizja widoku z ich najwyższych szczytów całej Słowiańszczyzny. Dlatego jeszcze pod koniec XIX stulecia pisano: „Kraina tatrzańska jest środkiem przestrzeni, którą zajmowała Sławiańszczyzna, a której granice ogólne rozciągają się od Adriatyku do źródeł Wołgi i od ujścia Łaby do brzegów Morza Czarnego” (O l e c h n o w i c z, 1893: 36).

Nie ma zatem nic odkrywczego w stwierdzeniu współczesnego etnografa, że Staszic nie mógł widzieć z Łomnicy „Adriatyku ani Bałtyku; ziemia jest kulista” (K r o h, 2002: 119). Jest natomiast wyrazem przesadzonego wertykalizmu zdanie Kroha, iż z Łomnicy – gdy pogoda sprzyja – rozciąga się widok na setki kilometrów, po Śnieżkę w Karkonoszach, Łysą Górę w Górach Świętokrzyskich, Howerlę w Czarnohorze i grzbiet Matry na Węgrzech. Do tego realistycznego poglądu, którego autor powinien pamiętać o krzywiźnie Ziemi, pasuje twierdzenie Kolbuszewskiego, że dążność do wertykalizacji łączy się ze świadomym lub nieświadomym pomijaniem realiów topograficznych (K o l b u s z e w s k i, 1982: 142). Z plutonistycznej koncepcji pochodzenia gór wywodzi się więc m.in. pogląd Staszica na temat Tatr jako centrum Słowiańszczyzny. Idea, która została przejęta i rozwinięta m.in. przez Jana Kollara w *Slavy dcera* (1824, pełne wydanie 1832) głoszącego, że Tatry są geograficznym i lingwistycznym centrum Słowiańszczyzny. „Tatrolatria” określona została w pełni przez Jana Holly’ego w *Svatopluku* (1833), gdzie uznano Tatry za kolebkę Słowian oraz symbol i syntezę słowiańskości. Z tego też źródła pochodzi pogląd Bogusza Z. Stęczyńskiego o Łomnicy i Tatrach jako kolebce polskości. Dodam, iż to za sprawą Staszica ukształtowała się w pierwszej połowie XIX wieku swoista „moda na Łomnicę”, albowiem nieraz w Tatry jeżdżono tylko po to, żeby stanąć na jej wierzchołku i „wzrokiem sięgać, gdzie wzrok nie sięga”. „Z tego bowiem książką w rękę ruszają liczni wędrowcy w kierunku tego szczytu” (K o l b u s z e w s k i, 1982: 138–139).

Przy okazji rozpatrzyć warto inny dysonans interpretacyjny, dotyczący poglądów Staszica. Otóż według niego: „Upowszechnione uwagi nad spajaniem się różnego rodzaju skał w budowie Karpatow, prowadzą na pewniejszą drogę poznania w tych opokach różnicy materij; różnicy płynu jch niegdyś tu rozpuszczenia, i różnicy czasu jch zsadzania” (S t a s z i c,

1955: 123). Natomiast zdaniem Szaflarskiego, przyjęcie przez Staszica teorii neptunistycznej wywarło ujemny wpływ na jego działalność naukową w zakresie geologii, narzuciło mu szereg sztucznych ujęć oraz spowodowało wiele błędów (Szaflarski, 1972: 315). Nasuwa się pytanie, jak to możliwe, że oświeceniowy racjonalista Staszic opowiedział się za koncepcją, która już wkrótce została przez naukę uznana za błędną. Przecież zgodnie z ówczesną zasadą, wiedza naukowa powinna być zdobywana przez zmysły pod kierunkiem rozumu. Istotnie, Staszic uzasadniając swoje stanowisko, wielokrotnie odwoływał się do empirii: „Są w Karpatach po wielu miejscach ślady, że działy się jakieś nagle wielkie wod spadki, i zatopienia pewnych krajn” (Staszic, 1955: 387). Zapewne jednak nie mniejsze od owych empirycznych spostrzeżeń znaczenie miał chrześcijański światopogląd katolickiego księdza, który – mniej lub bardziej świadomie – starał się pogodzić naukę z wiarą. Przypomnę, że według biblijnego opisu stworzenia świata zawartego w *Księdze Rodzaju*: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. A ziemia była pusta i próżna i ciemności były nad głębokością, a Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1, 1–2). Wynika z tego jednoznacznie, że jeszcze przed kolejnymi aktami kreacji na ziemi istniały wody...

Można wskazać jeszcze inne fragmenty dzieła Staszica, zdające się potwierdzać tezę o próbie łączenia prawd nauki z prawdami religii chrześcijańskiej. W zgodzie z biblijną informacją o tym, że czwartego dnia Bóg stworzył m.in. wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe, pozostaje na przykład zdanie: „Tak z strony północnei jak z strony południowej Karpatow znajdują się w opokach [...] ostatki zwierząt, ryb i potwor morskich, które się albo zmieniły, albo zupełnie zaginęły. Mnóstwo iest zwłoczysk ogromnych Wielorybow” (Staszic, 1955: 372–373). Biblijny potop Staszic uzasadniał, wielokrotnie wzmiankowanym gwałtownym opadaniem wód: „Więc ani ow plyn, w którym zsadzały się gory pierwotno-warstwe, ani później wody morskie, nie oblewały w początkach tej ziemi, a takiej rownei poziomości mierze, jak ją oblewają dzisiaj. Lecz w jednych krajnach były wyższe: w drugich daleko niższe. W jednych miejscach równały, i zalewały nawet strych gor pierworodnych; w drugich, choć mniej wysokich, nie dochodziły do niego; a w innych ieszcze miejscach, choć w nich były nainiższe przepaści, te przecież stały próżnemi” (Staszic, 1955: 130). Na skutek tej różnicy poziomów, plyn zgromadzony wyżej miał się wylewać, zatapiając niżej położone tereny: „To pewna, że morza dawniei wznosiły się wyżej; że opadały w pewnych czasach [...]” (Staszic, 1955: 67). Gwoli sprawiedliwości dodam, że względem niektórych innych wyobrażeń związanych z Tatrami, ugruntowanych w premodernistycznym ideale nauki, a korzeniami sięgających *Biblii*, Staszic był sceptyczny. Jako przykład niech posłuży pogląd o istniejącym

połączeniu podziemnym pomiędzy morzem i tatrzańskimi jeziorami („morskimi okami”).

W czasach Staszica przekonanie to było podzielane nie tylko przez ludność góralską, ale i przez przedstawicieli najwyższych warstw społecznych o nieprzeciętnych umysłach. Dowodem tego jest umieszczenie za panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego kilku wielkich belek z okrętu rozbitego na Adriatyku i wyłowionych w Morskim Oku, na zamku królewskim w Warszawie (J a g i ę ł o, 1975: 12). Pogląd o tym, że górskie jeziora i w ogóle źródła wód słodkich pozostają w bezpośredniej łączności z wodami morskimi, został usankcjonowany przez wielki siedemnastowieczny autorytet naukowy, jakim był ks. Atanazy Kircher SJ. W swym słynnym, przywoływanym już tu dziele traktującym o budowie świata podziemnego, w księgach II i III przedstawił m.in. teorię, że pod pasmami wysokich gór znajdują się podziemne zbiorniki wodne, których zasoby są zasilane podziemnymi kanałami przez wodę morską, wypływającą następnie do morza strumieniami i rzekami naziemnymi. Teorię głoszoną przez Kirchera można nazwać „horyzontalną” koncepcją obiegu wód. Taką też teorię wyznawali zwolennicy hermetycznej filozofii przyrody: „Dlatego też wiedz, że wody nie są wytwarzane, lecz że wychodzą ze środka morza przez pory ziemi na cały świat. [...] Wiedz więc ostatecznie, że żadne źródła wody ani jej strumienie nie powstają z gwiazd ale ze środka morza, do którego z powrotem wpływają i stale znajdują się w ruchu” (S ę d z i - w ó j, 1971: 244, 247).

Koncepcja ta nawiązywała zapewne, po pierwsze, do biblijnej *Księgi Rodzaju*, w której jest mowa o rozdzieleniu w drugim dniu przez Stwórcę, wód podniebnych od wód ponad sklepieniem niebieskim (Rdz 1, 6–7). Po drugie, do zdania z księgi *Eklezjastes*, który Żydowie zowią *Kohelet*: „Wszystkie rzeki wchodzą do morza, a morze nie wylewa; do miejsca, z którego wyszły rzeki, wracają się, aby znowu ciekły” (Koh 1, 7). Pogląd o podziemnym połączeniu wód morskich z górkimi jeziorami potwierdzać miały m.in.: opowieści o znajdowaniu się w Morskim Oku różnych rzeczy pochodzących z mórz (morskich stworzeń, bursztynu, belek okrętów, beczek czy szkatulek z zatopionego statku itp.), a także wielka głębokość i wiry, oraz zmiany poziomu wód owych „morskich oczów”, analogicznie do przypływów i odpływów morskich, jak również wzbudzanie się ich taflí na skutek morskich sztormów. „O tem oku morskiem, że jest niezgruntowane; że wody iego mają podziemne swoje połączenie z morzem; że wody iego w pewnych czasach do gory się podnoszą, i w pewnych czasach na doł opadają; znalazłem między goralami liczne gminne wieści” (S t a s z i c, 1955: 126). Otóż to wzbieranie i opadanie wody w Morskim Oku, które tatrzańskich górali tak zadziwiało, jest, według Staszica, jedynie skutkiem wielkich opadów deszczu i roztopów śniegów. Nawiasem mówiąc, nie było

to twierdzenie zbyt oryginalne, albowiem już w 1674 roku Pierre Perrault sformułował „wertikalną” koncepcję obiegu wód, dowodząc że same opady deszczu wystarczają do zapewnienia wypływu strumieni i rzek (Ochoa, Corey, 1999: 74).

W zainteresowaniach Tatrami mamy do czynienia z tradycjonalistycznym uleganiem autorytetom. Przyjmowało ono różne formy. Czirbesz na przykład wymienia wśród tatrzańskich ssaków koziorożca (*Capricornus*), który – jego zdaniem – jest bardzo płochliwy, szybki i niezwykle skoczny. W kilka lat później powtarzają tę wiadomość w swych dziełach m.in.: Windisch w geografii Węgier, znany ówczesny zoolog Zimmermann, a także Wahlenberg i Genersich. I chociaż Townson podał zdecydowanie w wątpliwość istnienie koziorożca w Tatrach – sądząc że niektórzy uczeni brali za niego błędnie kozicę, na Spiszu zwykle koziorożcem zwaną – to Sydow w kilkadziesiąt lat później pisał: „Koziorożca, o którym wspominają Wahlenberg i Genersich, nie widziałem. [...] Skoro jednak Genersich, który tak często zwiedzał góry, utrzymuje jego istnienie i wymienia go obok kozicy, to chyba nie można wątpić w ten fakt” (Szafarski, 1972: 406). Niekiedy tradycjonalistyczne trzymanie się autorytetu tekstu z przeszłości, przybierało zabawny charakter przypominający towarzyską zabawę w „głuchy telefon”. Otóż, wspomniany Simplicissimus wraz z towarzyszami górskiej wspinaczki mieli okazję obserwować kozice: „Widzieliśmy też, jak tu i ówdzie wiele kozic skakało, a między innymi jak jedna z nich nawet pięknie się wspinała, zaczepiając się rożkami. Wisiała często na jednym tylko rożku, a uderzając tylnymi nogami o skałę, zaczepiała się znów wyżej. Czasami jej się to nie udawało i spadała, lecz znów się szybko wieszała, nie ustępując, dopóki się nie dostała na właściwą skałę. Prawie godzinę straciliśmy na przyglądaniu się jej [...]” (Szafarski, 1972: 57). W ponad pół wieku później Łubieński, pisząc o Tatrach, stwierdzał: „W tych górach najwięcej jest koz, które po najwyższych skałach się pasą oparszy się tylko rogami o skałę” (Szafarski, 1972: 279). Z jednej kozicy w opisie pierwotnym mamy już do czynienia z wieloma kozicami, wykorzystującymi swe rogi jako podpórki podczas wypasu. W kilka lat później Chmielowski pisał już o kozicach poruszających się nie za pomocą nóg, lecz rogów: „Dzikich kóz na nich mnóstwo, nie nogami chodzących, ale na rogach się od gałęzi y skał zawieszających”; a w innym miejscu dodawał o Podgórzu: „Kray ten ma wiele kóz dzikich, które cudną letkością zgóry na górę skaczą, rogami się na skałach obrosłych zawieszają” (Chmielowski, 1968: 367–368). Natomiast Ładowski w sto lat po relacji Simplicissimusa stwierdzał, że w Tatrach: „Kozy dzikie ze skały na skałę skaczą i zawiesiwszy się rogami na drzewie, pasą się” (Szafarski, 1972: 282).

„Gdy ginie *tradycyjny sens* jakiegś nauki czy techniki, człowiek nadaje jej *materiałowi* inne zastosowanie i inną wartość. Istnieje prawo *zachowania*

materiału, będące po prostu konsekwencją prawa *degradacji sensu*, przez które rozumiem wszelką zmianę, *utrata* bądź *zapomnienie sensu pierwotnego*. Prawo to, widoczne głównie w folklorze [...]” (Eliade, 2000a: 19). Szczególnie dobitnym potwierdzeniem tej zasady są wierzenia w istnienie górskich skarbów, których poszukiwanie w Tatrach trwało, począwszy od średniowiecza, przez dobrych kilka wieków. „Już u schyłku wieku XV działały tu kopalnie kruszców, o czym pisali Maciej Miechowita i Marcin Bielski. Wprawdzie na inwestycjach górniczych w roku 1503 król Aleksander Jagiellończyk nie wyszedł najlepiej, mimo to jednak za Zygmunta Starego kontynuowano te prace, zakładając sztolnie w masywie Ornaku, na Ropie (widocznej z okien schroniska w Dolinie Chochołowskiej) i w Dolinie Jarząbcej. Jeszcze zaś później, w wieku XVII, Zygmunt III Waza wydawał przywileje dla tatrzańskich gwarectw, co dowodzi, że z tatrzańskim złotem i srebrem wiązano niemałe nadzieje. Nie dziwi zatem fakt, iż jakieś wieści o owych kruszczach mogły przeniknąć do szerszej świadomości za pośrednictwem dzieł takich, jak wspomniane kroniki Miechowity i Bielskiego czy *Polonia* (1652) Szymona Starowolskiego” (Kolbuszewski, 1995: 11–12). Najstarszymi źródłami pisany, na podstawie których można mieć wyobrażenie o tym, jak ongiś patrzono u nas na góry, uchodzą „spiski”, czyli swoiste przewodniki poszukiwaczy skarbów. Najdawniejszy znany polski spiszek został odnotowany przez Jana Długosza, w napisanej przez niego po łacinie *Liber beneficiorum...* (1470), jako rzekomy testament rycerza Piotra Wyczgi (*vel* Wyszgi, Wydźgi, Wydźgi) z XIII stulecia.

Spiski były u nas bardzo popularne szczególnie w XVII i XVIII wieku, chociaż działalność poszukiwaczy skarbów zapoczątkowana została znacznie wcześniej. Są to zwykle rękopiśmienne („spisane”) opisy szlaków wiodących po górach do znajdujących się tam skarbów, które były znaczone przez poszukiwaczy różnymi tajemniczymi znakami. Do najbardziej znanych i najczęściej analizowanych spisków polskich należy *Opisanie ciekawe gór Tatrów za Nowym Targiem, na cały świat słynących, wszelkimi klejnotami i bogactwem ozdobionych i niezliczonemi minerałami napętnionych* (1657), którego autorstwo przypisuje się niejakiemu Michałowi Chrościńskiemu (Hrościńskiemu, Hrościeńskiemu, Hrosieńskiemu, Hrosińskiemu), żyjącemu w czasach Zygmunta III Wazy, poszukiwaczowi skarbów. Spiski były około połowy XVIII wieku dość liczne, o czym świadczą m.in. ówczesne akta notarialne, do których dostały się z testamentami poszukiwaczy, względnie jako cenny – zazwyczaj zakupiony – nabytek rodzinny, przekazywany spadkobiercom. Dowodzi to wielkiego autorytetu, jakim darzono owe słowa pisane. Potwierdzają to także cytowane w poprzednim rozdziale zdania Staszica. Klein w swoim szkicu pisał: „Jeszcze do dziś dnia wiele prawią bajek o skarbach, które tu w Tatrach mają w ukryciu spoczywać, o bogatych żyłach złotych i srebrnych, diamentach, złotych ja-

jach i wielu innych kosztownościach, jakie rzekomo wykopują w pewnych czasach obcy, zwani u tutejszych »cudzoziemcami i czarnoksiężnikami«. Baśnie te mają zwolenników jeszcze i dzisiaj nawet wśród rozsądniejszych ludzi, którzy uwiedzeni bajkami tracą mienie i zdrowie na szukaniu tych ukrytych skarbów, co więcej niektórzy z nich tę głupotę przypłacają życiem. Prawdą w tem wszystkim jest to, że obcych poszukiwaczy złota przynęciły nie tylko te rozpowszechnione zabobonne wieści, ale nadto jeszcze pewne książeczki, zawierające opis tych ukrytych skarbów górskich, które dowcipni żartownisie ku własnej ucieście i zabawie, a na użytek głupców i zabobonnych ludzi wymyślili i przytem drogo sprzedawali” (S z a f l a r s k i, 1972: 458).

Sugestia sformułowana przez Kleina, że spiski były tworzone przez dowcipnisiów i żartownisiów dla zabawy oraz osiągnięcia zysku z ich sprzedaży głupcom i ludziom przesadnym, ma również współcześnie swoich zwolenników. Na przykład Szaflarski autorytatywnie stwierdza, że twórcami spisków byli najczęściej „sprytni fałszerze, którzy je mniej lub więcej masowo »fabrykowali« dla zysku, gdyż w pewnym okresie były one w dużej cenie, a naiwnych i chciwych nigdy przecież nie brakowało” (S z a f l a r s k i, 1972: 74). Przeczyć się temu zdaje pogląd Kolbuszewskiego, który zwrócił uwagę na to, iż zdobycie spisku przez kandydata na poszukiwacza skarbów wcale nie było sprawą łatwą: „Środowisko poszukiwaczy skarbów było hermetycznie zamknięte i równie hermetyczny, ezoteryczny charakter miały owe spiski, trzymane w tajemnicy, starannie przechowywane i przekazywane sukcesorom dopiero na łożu śmierci” (K o l b u s z e w s k i, 1995: 21). Potwierdza to cytowane już zdanie Staszica o potajemnie przechowywanych przez górali rękopisach, których nie chcą ujawniać, jak również informacja Zejsznera o tym, że pisma wskazujące drogę do bogactw są udostępniane przez górali tylko tym, którzy cieszą się ich wielkim zaufaniem (Z e j s z n e r, 1849: 550). Ponadto w spiskach pojawiają się często przestrogi nie tylko przed ujawnieniem właściwej drogi osobom niepowołanym. Krótko mówiąc, spiski poszukiwaczy nie były przeznaczone do rozpowszechniania, a wskutek tego znane były tylko wąskiemu kręgowi poszukiwaczy (K o l b u s z e w s k i, 1972: 46, 164). Nie przesądzając o wyłącznej słuszności którejś z powyższych opinii, stwierdzę jedynie, iż spiski miały znaczący udział w utrwalaniu idei istnienia górskich skarbów. Zapewne w dużym stopniu dzięki nim pogląd o istnieniu w górach skarbów głęboko zakorzenił się w ludowym światopoglądzie, co znajduje swój wyraz w ustnych podaniach notowanych przede wszystkim w XIX stuleciu. Traktują one często – podobnie jak spiski – o skarbach ulokowanych w okolicy Żabiego Jeziora, Mni-cha czy Trzech Wierchów w Tatrach.

Znawcy zagadnienia podkreślają, iż w spiskach uderza „tajemna symbolika tekstów, chaotyczność i enigmatyczność opisów topograficznych,

czasem zaś wręcz dziwaczna metafora, powodująca, iż odnosi się wrażenie, że ma się do czynienia z jakimś szyfrem" (Kolbuszewski, 1972: 45). Przez współczesnych, naturalistycznie nastawionych badaczy spiski traktowane są ambiwalentnie: jako dość dziwne, ale nader interesujące dokumenty; wprawdzie bardzo prymitywne, pełne legend, magii i w ogóle dość tajemnicze, lecz niemniej jednak pierwsze górskie przewodniki; chociaż dają one nam pojęcie, jak w tym czasie – kilka wieków temu – patrzono na góry, to są jednak przede wszystkim zabytkami pewnych form zdziwaczenia kultury, dokumentami, mówiąc ściślej, zdziwaczeń, jakim ulegali nasi przodkowie sprzed paru stuleci (Kolbuszewski, 1972: 42). Dodam, że w jednej ze swoich późniejszych prac Kolbuszewski pisał, iż spiski zajmują ważne miejsce w dziejach literatury o Tatrach, zawierają bowiem pierwsze artystycznie ukształtowane, nieraz osobliwie piękne, obrazy literackie Tatr i jaskiń tatrzańskich, stanowią cenny materiał do poznania dziejów tatrzańskiego nazewnictwa (Kolbuszewski, 1995: 21). Nieco inną opinię na ten temat wydał jeden z pierwszych badaczy „geopsychiki” – odkrywającej stosunek gór do ludzkiej duszy – Jan G. Pawlikowski, twierdząc, że „spojrzenie na Tatry, jakie z zamierzchłej przeszłości przekazały nam »spiski«, ukazuje je jako krainę zaklętą, gdzie w niedostępnych, przez ciemne siły strzeżonych pustaciach, czai się tajemnica i groza. Człowiek, który tu wchodzi, jest jakby intruzem w cudzym królestwie, jest tu obcy – i ma też wewnętrzne poczucie obcości” (Pawlikowski, 1934: 5). Zgodnie z tą interpretacją górską kraina pojmowana jest w spiskach jako *orbis exterior*, cechujący się m.in. tym, że jest obszarem różnych potencjalnych możliwości. Ów świat zewnętrzny – w przeciwieństwie do *orbis interior*, świata wewnętrznego, „swojskiego” – stanowi teren niezorganizowany, amorficzny. A zatem, poszukiwacze skarbów wprowadzaliby swoisty ład w tę chaotyczną przestrzeń, ryjąc na skałach czy wiekowych drzewach różnorakie symbole – krzyże, półksiężyce, gwiazdy, kraty, tajemne litery itp. – o sobie tylko wiadomym znaczeniu.

Przypomnę, że o istnieniu skarbów w Tatrach pisali również i to całkiem serio – cytowani w poprzednim rozdziale – uczeni, mniej więcej do przełomu XVIII i XIX wieku. Jeszcze Czirbesz widział w Tatrach „skarbnicę różnych minerałów i kopalin”. Komentując ten fragment jego pracy, Szaflarski stwierdził, iż autor nie był w stanie „powściągnąć fantazji i podejść do zagadnienia bardziej krytycznie; zresztą ówczesny poziom tej gałęzi nauki był jeszcze niski” – dodał gwoli usprawiedliwienia. Natomiast – zdaniem Szaflarskiego – „przy omawianiu trudności górnictwa tatrzańskiego bierze górę jego trzeźwy umysł i stanowisko jego w tym względzie jest zdecydowanie krytyczne” (Szaflarski, 1972: 186). Jednym z ostatnich uczonych mężów zajmujących się Tatrami i wierzących głęboko w ist-

nienie skarbow górskich był Genersich. Z powodu tych poglądów naraził się Genersich na krytykę ze strony Szaflarskiego: „W około pół wieku po Buchholtzu [Jakubie – S.W.] zjawia się raz jeszcze – już po raz ostatni – pisarz wierzący jeszcze na początku XIX w. w istnienie skarbow w Tatrach i dyskutujący poważnie... o bogatym w skarby Żabim Jezioru” (Szaflarski, 1972: 248). W jego pracy problem górskich skarbow pojawia się – według Szaflarskiego – po raz ostatni w literaturze tatrzańskiej w formie „poważnych” rozważań. „Późniejsze badania, już czysto naukowe, odsłonią ostatecznie prócz ukształtowania i budowy geologicznej Tatr... niewątpliwy fakt, że są one górami pozbawionymi niemal całkowicie większych ilości kruszców, a już całkiem nie ma w nich miejsca na opisywane przez tylu autorów »skarby«” (Szaflarski, 1972: 263).

Powszechne i głęboko zakorzenione wśród górali wierzenia w górskie skarby powodowały pewną konsternację, a może nawet irytację, już u dziewiętnastowiecznych uczonych-naturalistów, a m.in. Zejsznera: „Powszechne jest mniemanie między ludźmi tamtejszemi, o niezmiernych skarbach metalicznych w łonie gór wysokich. Tymczasem inaczej ma się w rzeczywistości” (Zejszner, 1844: 119). „Podhalanie najmocniejsze mają przekonanie, że ich wysokie hole zawierają niezmierne skarby drogich metalów złota i srebra. Tymczasem w rzeczywistości jest zupełnie inaczej. Tatry, podobnie jak największa część wysokich gór, odznaczają się właśnie ubóstwem metalicznym [...]” (Zejszner, 1849: 33). Próbował on jednak je wyjaśnić, wskazując, że pełnią one jakby funkcję kompensacyjną. W innej próbie interpretacji odwołał się Zejszner do – powiedziałbym – wrażliwości estetycznej: „Do najwspanialszych krajobrazów należy widok z Kesmarku na Tatry, i tej okoliczności przypisać należy owę chęć tutejszych mieszkańców wykrycia w tych górach drogich metali; bo ludzie ci marzący, sądzą, że jeżeli te szczyty odznaczają się olbrzymiością, również zawierać muszą to, do czego człowiek przywiązuje najwięcej wartości” (Zejszner, 1854: 204). Zauważę na marginesie, iż także współcześnie wyjaśnienia wierzeń w górskie skarby odwołujące się do ludzkiej psychiki (w cytowanym przypadku uczuć takich jak strach i ciekawość) oraz „niedostatków umysłowych” (tu: niewiedzy i przesadności), znajdują wśród naturalistów swoich zwolenników: „Krajobraz wysokogórski zawsze budził w prostych ludziach strach swą tajemniczością i niedostępnością, ale uczuciu temu towarzyszyła również ciekawość, co się w ich wnętrzu znajduje, połączona na tle nieznamośności praw przyrody z mnóstwem przesądów i zabobonów. Nic więc dziwnego, że wszystkie niemal góry na świecie są owiane legendami o skupionych w nich »skarbach«, zaklętych przeważnie w postaci cennych kruszców [...]” (Szaflarski, 1972: 63).

Bardzo znamienne jest to, iż tego typu „wyjaśnienia” wierzeń w górskie skarby utrzymują się do dziś, pomimo że Zejszner we wstępie do

opublikowanego przez siebie spisku *Trakt, którego Włoszy idą...* dał właściwą wskazówkę interpretacyjną. Wspomniał on mianowicie, iż autorem jego był człowiek znający alchemię, gdyż często bowiem do niej czynione są aluzje (Zejszner, 1849: 550). Natomiast w innej, kilka lat później opublikowanej pracy, Zejszner twierdził, że pogląd o istnieniu górskich skarbów „przekazują sobie od niepamiętnych czasów Kesmarczanie od jednego do drugiego pokolenia, a do tego usposobienia przyczyniła się także alchemia, i do reszty zabałamuciła umysły, niezbyt usposobione do zdrowego rozumowania, wolnego od przesądu” (Zejszner, 1854: 204). Niestety, ani on sam, ani też nikt inny – jak dotąd – tym śladem nie poszedł. A przecież wystarczy poznać – scharakteryzowany ogólnie przeze mnie w drugim rozdziale – „geologiczny” aspekt hermetycznej filozofii przyrody, ażeby zrozumieć sens i symboliczną logikę tych wierzeń. Wówczas, gdy hermetyczna filozofia przyrody – koherentnym elementem systemu, której były – utraciła swój pierwotny sens, wierzenia te na gruncie naturalizmu najpierw starano się racjonalizować, by w końcu uznać je za absurdalne. Natomiast w folklorze uzyskiwały nową logikę symboliczną i nową rację bytu, będąc pojmowane choćby jako pozostałość po zbójnikach. Ale interpretacja wyobrażeń ludowych, które często są sfolkloryzowaną wersją zdegradowanych poglądów naukowych, to już temat na inną pracę.

Na zakończenie wypadła poświęcić trochę uwagi tatrzańskim góralom. „Tatry straciłyby niezawodnie połowę swojego uroku bez swoich mieszkańców; ogrom ich zostałby wprowadzie tym samym ogromem, przyciągałby na chwilę, porywał, zdumiewał, przerażał zmysły a nawet potraçałby głębiej ducha ludzkiego, ale jak rzadki byłby ten człowiek, który-by poczuł życie wewnętrzne Tatrów bez życia człowieczego na ich powierzchni, życia wyższego nad życie kamieni, wód, roślin – któryby zajął się niem tyle ile dzisiaj każdy się zajmuje krzepiony życiem mieszkańców. Tatry bez człowieka, byłyby tylko ciałem bezludnem, trupem olbrzymim i zajmowałyby o tyle wędrowca, o ile może zająć człowieka widok niezwyčajnego trupa” (Goszczyński, 1853: 104). „Jeżeli wspaniałe cuda górskiej przyrody na każdym zwiedzającym Tatry silne czynią wrażenie i nieopisanym wabią ku sobie pociągiem, nie mniej zajmować nas winien lud wzrosły pod opieką tych osiwiąłych olbrzymów, lud, który od pierwszego spojrzenia uderza nas postawą, mową, obejściem, wzbudza ku sobie szczególne jakieś współczucie i chęć bliższego poznania charakteru, sposobu życia i stosunków jego” (Steczowska, 1858: 37). Zainteresowania badaczy koncentrowały się głównie na problemie pochodzenia tutejszej ludności.

Według dawnych historyków, stoki Karpat zamieszkiwały stale różne ludy czy plemiona, w tym m.in. Karpowie, od których nazwy tych gór

miała pochodzić. Adam Naruszewicz pisał: „Zdaie się rzeczą być podobną do prawdy, iż naród Karpów w Ptolemeuszu między narodami Polskę ni-nieyszą osiadłemi, za Dniestrem położony mógł swe siedliska ku góróm Beskidzkim Polskę od Węgrów dzielącym pomknąć, i tym góróm przemiany przezwiska na Karpackie dać przyczynę” (N a r u s z e w i c z, 1824: 254). Przebywać tu też miały inne ludy, które wędrowały i ślady po sobie zostawiły w nazwach gór, rzek, osad lub w mowie ludowej. Należeli do nich: Celtowie, Goci, Gepidzi, Hunowie, Awarowie, Madziarzy... Dalej zamieszkiwać tu mieli: Dakowie, Bastarnowie, Peucynowie, Scytowie, Wenedowie, Sarmaci, Piengitowie (od nich nazwa Pienin), Biessowie (od nich Bieskidy), Awarynowie itd. (E l j a s z, 1874: 251–252). Pomimo tej wielkiej różnorodności wędrujących wtedy ludów, mieszkańcy gór pozostawać wciąż mieli Słowianami. Pogląd dotyczący autochtoniczności tutejszej ludności potwierdzony był autorytetem Staszica: „[...] spoirzenie, na wszystkie okolne z Karpatow usypane nieprzeirzałe ziemie; na których od pierwszego na nie wstępu ludzi, sadowiły się tu na okoł same plemiona, wielkiego narodu Sławian. Te wszędzie dotond znalazłem, takie same, jakimi były jch oice; ten język, te obyczaje, ta dzielność; i ta szczegolniejsza w nich do oręża i do rolnictwa skłonność. Tysiąc obcych tedy najezdników przeszło; zabiegały się orły rzymskie, hordy tatarskie, ottomańskie bunczuki. Wszystko to przeminęło. A lud doskonałący i siebie i ziemię, trwa zawsze ten sam, coraz więcej rośnie, coraz więcej się mnoży coraz więcej się oświeca, i obywateli” (S t a s z i c, 1955: 160).

W XVIII i na przełomie XVIII/XIX wieku popularne były również pomysły wskazujące na tatarskie pochodzenie górali, które nawiązywały do wspomnianej wyżej etymologii nazwy „Tatry”. „Głęboko zakorzenione bajki drukowane nawet w książkach szkolnych nauczyły widzieć w ludzie tatrzańskim: »Tatarów« [...]. O niedobitkach hordy Nogaja pisały pierwsze geografie nowo odkrytych »połączonych królestw Galicji i Lodomerii« w końcu wieku 18. [...] W rysach Górali widziano typy tatarskie, w nazwiskach rodowych pozostałości imion wodzów hord tatarskich” (E l j a s z - R a d z i k o w s k i, 1900: 173–174). Jeszcze rękopiśmienne, anonimowe dzieło *Ausflug auf die Karpathen des Sandecer Kreises* z 1820 roku informowało, że górale pochodzą od tatarskiego szczepu, który tu przed wiekami przywędrował z Węgier i zmieszał się z tubylcami, nie tracąc właściwości swoich przodków. Według tegoż anonimowego autora, taniec, mowa, obyczaje, budowa ciała, noszą ślady wschodniego pochodzenia. „Poszczególne charakterystyczne zwyczaje wskazują ponad wątpliwość, że Górale pochodzą od jakiegoś tatarskiego szczepu, który przed wielu wiekami przez Węgry wdarł się w Karpaty, zmieszał z ówczesną tubylczą ludnością, ale nie stracił właściwości swoich przodków” (Z b o r o w s k i, 1972: 300 i n.). Również Goszczyński zanotował pogląd, że mieszkańcy Zakopanego są po-

tomkami tatarskich jeńców. Na potwierdzenie tego przytaczano niekiedy występujące wśród Podhalań nazwisko „Tatar” oraz ich rzekomo charakterystyczny wygląd fizyczny: „W parafii poronińskiej są włościanie Tatarami zwani, którzy mają być potomkami zostających tu z XIII wieku. Niektórzy widzą nawet dotąd odmienne rysy w tych potomkach mniemanych Tatarów” (Łepkowski, Jerzmanowski, 1850: 423). „Bliższe badania, bezpośrednie stosunki z ludem tatrzańskim, wejrzenie w szczegóły, poznanie narzecza, zwyczajów, typu antropologicznego — wszystko to w końcu rozwiało bezpowrotnie rzekomą »tatarskość« Górali” (Eljasz-Radzikowski, 1900: 174).

W XIX wieku funkcjonowały także inne poglądy na temat etnogenezy górali, a pochodzenia górali tatrzańskich przede wszystkim. „Na ten temat wypisywano nie tylko tatarskie pomysły, wynikłe z ludowych legend, ale i inne teorie, nie mające żadnego powiązania choćby z legendami, a fantastycznością, brakiem krytycyzmu lub nieuctwem przewyższające nawet naszą tatarszczyznę” (Zborowski, 1972: 46). Autor tych słów mógł mieć na myśli m.in. tezę Adama ks. Sapiehy, który pisał w artykule *Rys etnograficzny Galicyi i Bukowiny* (1851), że górale „to potomkowie ludu z południowych krain sławiańskich, od granic Illiryi i Kroacji pod wodzem swym Krakusem na północ przybyłego” (X. S.[apieha], 1851: 36). Polemizując z tym poglądem Jan hr. Załuski twierdził: „Górale dzisiejsi są potomkami owych osadników niemieckich, osiedlonych przez Bolesława Chrobrego w pustych naówczas, gdzie nigdzie tylko rzadkimi osady Rusinów zaludnionych Tatrach. [...] Potomkowie osadników tych, rozrośli się i spokrewniwszy z pozostałą w tych stronach Rusią, przybrawszy także bez wątpienia później dobrą część sołtysów i włościan polskich, przeistoczyli się po zupełnem swoim spolszczeniu i absorbowaniu żywiołów ruskich, w kolei wieków na dzisiejszych górali i zaludnili całe góry” (Załuski, 1851: 44). Różnice etnograficzne Sapieha tłumaczył wpływami kulturowymi i klimatem: „Weźmy przykład Halanina, czyli górala Tatrzańskiego, (Górale swe góry nazywają: *Hale*, *Hule*, stąd Halanin, Podhalańcin) i porównajmy go z mieszkańcem równin nadwiślańskich, którego on zowie *Lachem*. Najprzód zastanowi nas odmienność ubioru. Ubiór górala jest pół włoski, pół węgierski. [...] Przeciwnie kamizela nadwiślana jest niemiecka, więcej on bowiem uległ wpływowi cywilizacji Germańskiej. Lecz nie na tem koniec. Górala postać więcej chuda, wysmukła, śniada, twarz ściągła, włos czarny, brunatność cery znamionują potomka południowego klimatu; przeciwnie Lach blondyn, twarz okrągła, krępy, skłonny do otyłości, znamionuje się jako syn odmiennego szczepu, jako ubyty sławianin północy” (X. S.[apieha], 1851: 36). Znowu polemizując z jego tezami, Załuski pisał: „Że między ludem zamieszkującym płaszczyzny i podgórze galicyjskie a narodem osiadłym w Beskidach i Tatrach za-

chodzi pewna różnica, to prawda – z tą tylko odmianą, że różnica Górali od Lachów nie jest inna, jak Górniaków ruskich od Rusinów podolan. Różnica jest czysto ekonomiczna, wynikająca z szczególnego położenia każdej z tych ludności – bynajmniej zaś plemienna, czyli rasowa. Odmienność zatrudnień, dobytku, gospodarstwa, strawy i klimatu, położenie nadgraniczne Węgrom a nade wszystko większe swobody – oto przyczyny odmiennej fizjonomii górskiego ludu, jego mieszkań, ubiorów, zwyczajów, języka nawet” (Z a ł u s k i, 1851: 44).

Niektórzy badacze w swoim spojrzeniu na górali tatrzańskich dawali wyraz temu, że nie tylko Tatry, lecz również ich mieszkańcy w pewnym stopniu podlegali sakralizacji. Stęczyński spotkał na Białej Ścianie dwunastu pasterzy, z którymi rozmawiał. „Poznałem we wszystkich ludzi czerstwych, nie zepsutych, otwartych i szczerych, lecz nieco podejrzliwych, będących szczepem narodu, który tak blisko nieba mieszkać zasługuje [...]” (Z i e l i ń s k i, wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: 253). Wyrażał on przekonanie, iż stałe przebywanie w górach nie tylko powoduje odrodzenie sił fizycznych, lecz także staje się dla człowieka źródłem wielkich sił moralnych (K o l b u s z e w s k i, 1982: 144–145). „Wiedzieliśmy jakie w tych potężnych a tajemniczych, raz kryształami błyszczących, drugi raz w czarne kiry otulonych górach mieszkają dzielne a nieszczesne plemiona; wiedzieliśmy, jakich czynów historycznych owe miejsca bywały świadkami; domniemywaliśmy się jakie tam bić muszą wzniośle serca na tych szczytach tak blizkich nieba [...]” (T r i p p l i n, 1855: 83). „Na górach, bliżej nieba, wśród uroczystych widoków wspaniałej przyrody, myśl mimo woli staje się wznioślejszą, uczucie czystsze, szlachetniejsze” (C z e r n i o w s k i, 1847: 315). Dlatego „tutejsi pasterze głęboko czują te piękności przyrody, i to szlachetniejsze uczucie, wywarło zapewne wpływ na usposobienie moralne Podhalańszczyzny, na ich duchowe władze umysłowe, w czym się tak wydatnie różnią od reszty ludu polskiego” (Z e j s z n e r, 1849: 478). „Gdyśmy się zbliżali na wirch Wysokiej, na samym czubku stał oparty na swej siekierce juhas, wodząc wzrokiem po obszernym krajobrazie: olbrzymie dzieła Stwórcy, budziły w nim szlachetniejszą stronę naszej duszy, egzaltacją dla tego, co jest szczytnem. Zastaliśmy go głęboko zadumanego. [...] Niewygasłe pozostało dla mnie nazawsze wspomnienie owego prostego pasterza, tak uniesionego otaczającym go przyrodzeniem” (Z e j s z n e r, 1849: 17–18). „To usposobienie duszy niemało wpływa na wykształcenie uczuć religijnych. Nabożeństwo po kościołach odbywa się z nadzwyczajną uroczystością. Prawdziwa skrucha maluje się na owych poważnych, długich twarzach, a głęboko wpojone zasady religijne i moralne przewodniczą im w stosunkach życia” (Z e j s z n e r, 1844: 142). „Lud góralski jest głęboko religijny, jak ogół plemienia, do którego należy; jest on skromny, cichy w swojej pobożności, ale prosty i szczery [...]” (G o s z c z y ń s k i, 1853:

90). „Wierząc mocno w prawdy wiary chrześcijańskiej, w przypominane z kazalnicy nauki, nie powątpiewa i nawet myśla się tą nie bawi, azali wszystko to, co słyszy z ust kapłańskich, jest niemylną prawdą, opartą na pewnikach niezwalczonych niczym. On tej czystej wiary, że to wszystko, co wie o Bogu, o stworzeniu, o sobie teraz i na potem, chociaż z ust pastora swego się dowiaduje, to wszystko Bóg sam objawił” (K a m i ń s k i, 1992: 121–123). „Podhalanie są bardzo pobożni i nie tylko pilnie do kościołów uczęszczają, ale tradycyjnie a uroczyście zachowują obchody świąt” (A n c z y c, 1874: 342). „Mundt, protestant z wyznania, zbudowany był pobożnością górskiego ludu podczas Mszy św. oraz podczas kazania” (Z b o r o w s k i, 1972: 205). „Najwybitniejszym rysem charakteru Górali jest otwartość, dobroduszość, gościnność, religijność głęboka, łagodność melancholijna, do czego się przyroda przyczynia” (P a u l i, 1899: 126).

W niektórych spośród powyższych cytatów można zauważyć przejawy naturalizmu przedmiotowego, głoszącego – przypomnę – istnienie bezpośredniego wpływu przyrody na człowieka, a w tym przypadku na jego charakter, moralność, religijność. Pogląd ten znany przynajmniej od czasów Monteskiusza, został u nas spopularyzowany przez Staszica, a następnie – pod wpływem poglądów Rittersa – przez Zejsznera, Pola i innych. Wyrażał się on głównie poprzez traktowanie górali jako dzieci natury. Według opinii Mundta, górale tatrzańscy są dziećmi przyrody, które „żyją w błogim, niby sen, bycie, tak bliskim pierwotnym żywiołom”. Żyjący w pierwotnej dzikości góral tatrzański będąc dzieckiem natury, jak „cudowna skamieniałość” przyłgnął do jej praw i „niby mech zagnieździł się w szczelinach tego życia żywiołów, jest szczęśliwy jak ptak, wolny jak wichur, świeży i czysty jak skalny potok i zdrowy jak górska roślina” (Z b o r o w s k i, 1934b: 94 i n.; 1972: 267 i n.). „Nic piękniejszego nad widok górala wśród skał, przepaści, urwisk, na oko zda się, że chyba kozom dzikim przystępnych. Tu on prawdziwym panem i królem. Z całą swobodą i pewnością przeskakuje z kamienia na kamień, czepia się gładkiej pochyłej opoki, nieustraszonem okiem zagląda w bezdenną przepaść, a czoło jego promienieje dumą i radością, bo on tu jest w swoim żywiole. Ta dzika natura jest prawdziwą matką jego, on jej synem nieodrodnym, kochającym ją całą miłością pocziwego serca” (S t e c z k o w s k a, 1858: 39–40). „Wychowanie górali wysokich, Tatrów, u piersi skał czerpiący podniecie dla życia, w powietrzu szerokim, wolnym oddychający swobodnie, [...] oddany sam sobie, nie smutkowi, ale myśli nie przygniecionej, wesołej, nie znękaney niepowodzeniami [...] Góral tatrzański będąc tyle dobrotliwym od natury obdarzony przymiotami, własnościami i sprzyjającymi sobie okolicznościami, wyrósł bujnie i pohożo, bo wzrost jego ni od powietrza, ni od postronnego życia trującego jadu nie został przytępiony” (K a m i ń s k i, 1992: 3).

„Wszystkie te okoliczności razem wzięte, wywarły na lud nasze góry zamieszkujący przeważny wpływ: bo oddziaływanie przyrody na człowieka jest niewątpliwe, i mało jest okolic, gdzieby to było równie wydatnem, jak na Podhalu tatrowem” (Zejssner, 1849: 26–27). „Budowa fizyczna górali tatrzańskich, odpowiadając własnościom ziemi, którą zamieszkują, nosi piętno mocy i piękności. Ich fizyonomia jest szlachetna, kibić kształtna, często olbrzymia, poruszenia ciała nadzwyczajnie prężne i zręczne” ([Anonim], 1846: 11). „Nie widziałem nigdzie bardziej smukłych świerków, jak tutaj: pnie tych drzew chociaż niebardzo grube, dochodzą do nadzwyczajnej wysokości. Zdaje się, że lekkie a świeże powietrze, głównie przyłożyło się do ich bujnego wzrostu. Zapewne też sama przyczyna wpłynęła i na wzrost Podhalań; dorodniejszych, wyższych mężczyzn trudno znaleźć gdziekolwiekbądź” (Zejssner, 1849: 457). Zejssner o juhasach: „Są to dzieci tych gór, tak dorodne jak ich kwiaty, odznaczające się żywością barwy i niepospolitemi postaciami [...]” (Zejssner, 1849: 8). Muzyka góralska również współbrzmi z tatrzańską naturą: „Huk muzyki rozlegał się w powietrzu nad strome wierzchołki Tatrów, [...] a dolina jakby chciała uświetnić dzień radości, działkom swym rzuciła pod nogi zielony kobierzec [...]” (Zieliński, 1841: 128). Łuszczewska pisała: „Głos kobzy jest jedynym głosem stosownym do wrażeń górskich, nie wydaje się on nawet dziełem przemysłu ludzkiego: brzęczy jak brzęk owadów, szemrze jak szmer wody po żwirze, skrzypi jak skrzypienie trzeszczących gałęzi, toteż o ile w miasteczkach razi niemile, o tyle w górach wydaje się jednym z głosów samejże natury” (Zieliński, oprac. i przedmowa poprzedził, 1987: 451). Anonimowy autor o pieśniach Górali tatrzańskich: „Pieśni podobne do krakowskich, zawierają te same porównania z obrazami, które przedstawia natura; lecz ton ich jest poważniejszy, posępniejszy, i podobny czasami do odgłosu powtarzanego przez góry” ([Anonim], 1846: 11). Podobnie rzecz się ma z góralskim strojem: „Strój całej Góralczyzny jest w ogóle krótki i obcisły, a ciepły i lekki, zastosowany do ostrego klimatu i uciążliwego wspinania się po górach” (Tatomir, 1874: 68).

Także różnorodność subkulturową próbowano wyjaśniać poprzez naturalizm przedmiotowy, głosząc, iż to warunki naturalne (głównie geograficzne) wpływają zarówno na charakter i wygląd fizyczny, jak również na kulturę oraz życie społeczne. „Mieszkaniec gór tatrzańskich, Góralem pospolicie nazwany, budową ciała, różniącymi się zwyczajami, przesadami, wiarą w zabobony i nawykłymi prawidłami życia odstrychnął się, chociaż niezupełnie, jednakowoż o wiele, od innych mieszkańców gór polskich. [...] Są to Górale jednego szczepu, ich mowa, ubiór, zwyczaje jednakie nie różnią się między sobą, tylko jak w drzewie na jednym szczepie różne konary, grubsze lub cieńsze, mocniejsze lub słabsze, tak i Górale tatrzańscy mię-

dzy sobą rozróżniają się w ubiorze: chociaż ten sam, lecz już do stron więcej przystosowany i przyłączony. [...] Górale tatrzańscy dzielą się między sobą, czyli o sobie mówiąc, rozszczególniają się wzajemnie, bo każdy niby dumny z tego, czym jest, nie chciałby być branym za kogo innego" (K a m i ń s k i, 1992: 3, 7–9).

O ile można mówić o pewnym zróżnicowaniu górali tatrzańskich, o tyle o wiele bardziej różnią się oni od innych górali, a przede wszystkim od niegórali, czyli mieszkańców nizin, zwanych „lachami”. „Jak wszystkie stosunki geograficzne i przyrodzone kraju od Podhalan zamieszkałego, odmienne są od pagórkowatych i równin Polski, tak i charakter ich ma pewną odrębność; ci górale bowiem wykształtowali między sobą właściwe zwyczaje i obyczaje, różniące się od reszty Polskich mieszkańców: mowa ich nawet ma liczne nieznane słowa i zwroty” (Z e j s z n e r, 1844: 140). „Jak Podhale różni się od krajów polskich, tak samo odróżniają się jego mieszkańcy. [...] Z mieszkańcami równin, z Lachami, górale nie mają fizycznie prawie nic wspólnego; zdaje się, że to są zupełnie inne plemiona, mówiące tylko jednym językiem. Podhalanie odznaczają się zwykle bujnym wzrostem: sześć stóp wysokie chłopcy bardzo są pospolici; często jeszcze wyżej wyrastają. [...] Na Podhalu nie widać tych wałących się lepianek, tak pospolitych w Polsce, nawet wśród najżyźniejszych niw w Krakowskim, lub w Mazowszu. Niemal do tego przyczyniają się wielkie lasy okrywające Tatry; najwięcej jednakże pracowitość i zamięłowanie porządku mieszkańców. [...] Górale, a z niemi Podhalanie różnią się ubiorem od mieszkańców równin; zastosowali go całkiem do właściwości swojego kraju. W ogólności ubiór ich jest obcisły, musi bowiem nie być na zawadzie do wstępowania na wysokie wirchy, i do przedzierania się przez nieprzebyte lasy, pozawalane często nieprzeliczonymi pniami, które od niepamiętnych czasów gniją na stromych bokach Tatrów. [...] Z tych razem wziętych przyczyn Podhalanie [...] od przyległych na północy górali odróżniają się, a tem więcej od mieszkańców równin, których nazywają Lachami” (Z e j s z n e r, 1851: 535–540).

Podsumowując, naukowe podejście do problematyki genezy górali, w tym górali tatrzańskich, oraz ich zróżnicowania stwierdzam, iż w omawianym okresie, wyobrażenia o góralach tatrzańskich były pochodną wyobrażeń na temat samych Tatr. Najpierw dominowały – charakterystyczne dla premodernistycznego paradygmatu wiedzy – etymologizowanie oraz ujęcie „jakościowe”. Dopiero od lat czterdziestych XIX wieku, m.in. na skutek rozwoju idei narodowościowych i wzrastającego znaczenia naturalistycznego ideału nauki, zaczęto w monarchii austriackiej szerzej stosować badania statystyczne nad roziedleniem się ludności, których pierwsze publikowane opracowania (Haina, Czoerniga i innych) pojawiają się dopiero w drugiej połowie XIX stulecia. W dziedzinie interpretacji wyglądu fizycz-

nego, cech „charakteru wewnętrznego” i „charakteru zewnętrznego” górali stopniowo zaczęła dominować zasada naturalizmu przedmiotowego. Mając świadomość, iż zaproponowane w tej pracy interpretacje nie wyczerpują całości problematyki, przywołam na koniec raz jeszcze zdanie starego Pliniusza: „W pracy naukowej szukamy przeważnie przyjemności, co zaś zyskało markę dzieła opracowanego nadzwyczaj gruntownie, ginie w zapomnieniu” (P l i n i u s z, 1961: 5).

Bibliografia

- Adamowski J., 1999: *Góra. W: Słownik stereotypów i symboli ludowych*. T. 1: *Kosmos*. Red. J. Bartmiński. Lublin, s. 86–121.
- Amsterdamski S., 1983: *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*. Warszawa.
- Anczyc W.L., 1863: *Zwóz żentycy w Tatrach*. „Tygodnik Ilustrowany”, nr 222.
- Anczyc W.L., 1874: *Zakopane i lud podhalski*. „Tygodnik Ilustrowany”, nr 341.
- [Anonim], 1843: *Słowianie*. „Przyjaciół Ludu”, nr 20.
- [Anonim], 1845: *Recenzja dzieła L. Zejsznera „Pieśni ludu Podhalań”*. „Biblioteka Warszawska”, T. 2.
- [Anonim], 1846: *Górale w Tatrach mieszkający*. „Przyjaciół Ludu”, nr 11.
- Arystoteles, 1983: *Poetyka*. Przeł. i oprac. H. Podbielski. Kraków.
- Augustyn św. A., 1955: *Dialogi filozoficzne*. T. 3. Warszawa.
- Augustyn św. A., 1977: *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*. T. 2. Warszawa.
- Bachtin M., 1982: *Problemy literatury i estetyki*. Przeł. W. Grajewski. Warszawa.
- Baliński K., Lipiński J., red., 1842: *Starożytności polskie*. Poznań.
- Baran B., 1991: *Przedmowa*. W: *Filozofia dialogu*. Wybrał, oprac. i przedmową opatrzył B. Baran. Kraków, s. 7–35.
- Baran B., wybrał, oprac. i przedmową opatrzył, 1991: *Filozofia dialogu*. Kraków.
- Barthes R., 1970: *Mit i znak. Eseje*. Wybór i słowo wstępne J. Błoński. Warszawa.
- Bel M., 1723: *Hungariae antiquae et novae prodromus*. Norimbergae.
- Bel M., 1736: *Notitia Hungariae novae historico geographica*. Vol. 2. Viennae.
- Bense M., 1980: *Świat przez pryzmat znaku*. Przeł. J. Garewicz, słowo wstępne H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa.
- Bertalanffy von L., 1984: *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*. Tłum. E. Woydyłło-Woźniak. Warszawa.

- Beudant F.-S., 1822: *Voyage minéralogique et géologique en Hongrie pendant l'année 1818*. Vol. 2. Paris.
- Bieńkowski W., 1965: *Poprzednicy Oskara Kolberga na polu badań ludoznawczych w Polsce. Podłoże społeczne początków etnografii polskiej*. Wrocław.
- Birket-Smith K., 1974: *Ścieżki kultury*. Tłum. K. Evert-Vaedtke, T. Evert. Warszawa.
- Bocheński J.M., 1992: *Współczesne metody myślenia*. Poznań.
- Boecjusz A.M.S., 2006: *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Przeł. i oprac. G. Kurylewicz, M. Antczak. Kęty.
- Borges J.L., 1982: *Powszechna historia nikczemności*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski, S. Zembruski. Warszawa.
- Borucki T., 2006: O związkach nazwy „Krępak” z okolicami Muszyny. „Almanach Muszyny”.
- Bredetzky S., 1812: *Góry galicyjskie*. „Gazeta Lwowska”, nr 23.
- Bronk A., 1988: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera*. Lublin.
- Bronowski J., 1984: *Źródła wiedzy i wyobraźni*. Warszawa.
- Brosses de Ch., 1760: *Du culte des dieux fétiches, ou Parallele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. [Geneve].
- Brzozowska T., 1970: *Poznańskie*. W: *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863*. Red. H. Kapełusz, J. Krzyżanowski. Wrocław, s. 360–424.
- Buber M., 1991: *O Ja i Ty*. W: *Filozofia dialogu*. Wybrał, oprac. i przedmową opatrzył B. Baran. Kraków, s. 37–56.
- Buchholtz J., 1783: *Beschreibung des wundervollen Karpathischen Schnee-Gebirges*. „Ungrisches Magazin”, Bd. 3.
- Buchholtz J., 1787: *Reise auf die Karpathischen Gebirge, und in die angränzenden Gespanschaften*. „Ungrisches Magazin”, Bd. 3.
- Buchholtz J. (G.) (starszy), 1774: *Die Besteigung der Schlagendorfer Spitze*. „Allernädigst-privilegirte Anzeigen aus sämtlichen-kaiserlich-königlichen Erbländern”, Bd. 4.
- Buchholtz J. (G.) (starszy), 1899: *Das weit und breit erschollene Zipser-Schnee-Geburg*. Leutschau.
- Buchholtz J. (G.) (młodszy), 1725: *Relation von der Carpathischen Reise, so der Herr George Buchholtz in Kaesmark anno 1724 verrichtete, besonders von dem grünen See*. „Sammlung von Natur- und Medicin wie auch hierzu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten”.
- Buchholtz J. (G.) (młodszy), 1726: *Dreytaegige Carpathische Geburg-Reise*. „Sammlung von Natur- und Medicin wie auch hierzu gehörigen Kunst- und Literatur-Geschichten”.
- Buchowski M., 2004: *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*. Kraków.
- Buchowski M., Burszta W.J., 1992: *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz H., 1980: *Słowo wstępne: Semiotyka i filozofia znaku*. W: M. Bense: *Świat przez pryzmat znaku*. Warszawa, s. 5–38.
- Buczyńska-Garewicz H., 1987: *Pragmatyzm*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław, s. 480–488.

- Bugaj R., 1971: *Wstęp*. W: M. Sędziwój: *Traktaty filozoficzne*. Warszawa, s. 9–94.
- Bugaj R., 1991: *Hermetyzm*. Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Burkot S., 1988: *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*. Warszawa.
- Burszta W., 1986: *Język a kultura w myśli etnologicznej*. Wrocław.
- Burszta W.J., 1996: *Czytanie kultury. Pięć szkiców*. Łódź.
- Bystron J.S., 1976: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*. T. 1–2. Warszawa.
- Bystron J.S., 1980: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Warszawa.
- Cassirer E., 1998: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. Stanińska, przedmową poprzedził B. Suchodolski. Warszawa.
- Chalmers A.F., 1997: *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*. Przeł. i przypisami opatrzył A. Chmielewski. Wrocław.
- Charbonnier G., 1968: *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*. Przeł. i notą opatrzył J. Trznadel. Warszawa.
- Chmielewski B., 1968: *Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna* [...]. Kraków.
- Chwedeńczuk B., 1984: *Spór o naturę prawdy*. Warszawa.
- Collini S., 1996: *Wstęp: Interpretacja skończona i nieskończona*. W: U. Eco [i in.]: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Red. S. Collini, przeł. T. Bieroń. Kraków, s. 5–24.
- Crombie A.C., 1960: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. T. 1: *Nauka w średniowieczu w okresie V–XIII w.* Przeł. S. Łypacewicz. Warszawa.
- Czaplewicz E., Kasperski E., red., 1983: *Bachtin. Dialog – język – literatura*. Warszawa.
- Czerniowski K., 1847: *Charakterystyka tańców*. „Biblioteka Warszawska”, T. 2.
- Czirbesz A.J., 1772: *Kurzgefasste Beschreibung des karpatischen Gebirges. „Allergnädigst-privilegirte Anzeigen aus sämtlichen-kaiserlich-königlichen Erbländern”, Bd. 4.*
- Czirbesz A.J., 1773: *Beschreibung einer Karpathischen Bergreise, auf den so genannten Kriwan, samt den dabey gemachten Beobachtungen. „Allergnaedigst-privilegirte Anzeigen aus saemmtlichen-kaiserlich-koeniglichen Erbländern”, Bd. 4.*
- Czoernig K., 1857: *Etnographie der oesterreichischen Monarchie mit einer ethnographischer Karte*. Wien.
- Delehaye H., 1907: *Die hagiographischen Legenden*. Kempten–München.
- Descartes R., 1981: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Przeł., opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska. Warszawa.
- Dickens Ch., 1957: *Ciężkie czasy*. Przeł. A. Korzeniowski, oprac. Z. Żabicki. Warszawa.
- Dilthey W., 1982: *Pisma estetyczne*. Przeł. K. Krzemionowa, oprac., wstępem i komentarzem opatrzył Z. Kuderowicz. Warszawa.

- Dilthey W., 1987: *Wybór pism*. W: Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa, s. 177–296.
- Duby G., 1986: *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*. Warszawa.
- Durkheim E., 1968: *Zasady metody socjologicznej*. Przeł. J. Szacki. Warszawa.
- Duszek A., 1998: *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*. Warszawa.
- Ebner F., 1991: *Fragmenty pneumatologiczne*. W: *Filozofia dialogu*. Wybrał, oprac. i przypisami opatrzył B. Baran. Kraków, s. 83–97.
- Eco U. [i in.], 1996: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Red. S. Collini, przeł. T. Bieroń. Kraków.
- Eco U., 2006: *Sztuka i piękno w Średniowieczu*. Przeł. M. Kimula, M. Olszewski. Kraków.
- Eliade M., 1974: *Sacrum – mit – historia. Wybór esejów*. Wybór i wstęp M. Czerwiński, przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa.
- Eliade M., 1988: *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Przeł. S. Tokarski. Warszawa.
- Eliade M., 1993: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posłowiem opatrzył S. Tokarski. Łódź.
- Eliade M., 1994: *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*. Przeł. S. Tokarski. Warszawa.
- Eliade M., 1997: *Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 3: *Od Mahometa do wieku reform*. Przeł. A. Kuryś. Warszawa.
- Eliade M., 2000a: *Alchemia azjatycka*. Przeł. I. Kania. Warszawa.
- Eliade M., 2000b: *Kosmologia i alchemia babilońska*. Przeł. I. Kania. Warszawa.
- Eljasz W., 1874: *Szkice z podróży w Tatry*. Poznań–Kraków.
- Eljasz-Radzikowski S., 1900: *Pogląd na Tatry*. Kraków.
- Feyerabend P.K., 1979: *Jak być dobrym empirystą?* Przekł. dokonała i wstępem porzuciła K. Zamiara. Warszawa.
- Feyerabend P.K., 1996: *Przeciw metodzie*. Przeł. S. Wiertlewski, red. nauk. K. Zamiara. Wrocław.
- Fichtel J.E., 1791: *Mineralogische Bemerkungen von den Karpathen*. Bd. 1. Wien.
- Forstner D., 1990: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Tuszyński, wybór i komentarz T. Łozińska. Warszawa.
- Frölich D., 1639: *Medulla geographiae practicae peregrinantium inprimis usui*. Bardejov.
- Gadamer H.-G., 1979: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Wybrał, oprac. i wstępem poprzedził K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa.
- Gadamer H.-G., 1993: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków.
- Geertz C., 1999: *Anty anty-relatywizm*. W: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Red. M. Buchowski. Warszawa, s. 38–63.
- Geertz C., 2005: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków.

- Genersich Ch., 1807: *Reise in die Carpathen mit vorzuglicher Rucksicht auf das Tatra-Gebirge*. Wien–Triest.
- Głowiński M., 1990: *Wstęp*. W: *Symbole i symbolika*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński, przeł. G. Borkowska. Warszawa, s. 5–10.
- Goetel W., 1955: *Znaczenie „Ziemiorodztwa Karpatów” Stanisława Staszica w historii geologii polskiej*. W: S. Staszic: *O ziemiorodztwie Karpatów*. Warszawa, s. 5–104.
- Goff Le J., 1970: *Kultura średniowiecznej Europy*. Przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa.
- [Goszczyński S.], 1835a: *Opis doliny „Kościeliska”*. „Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności” [Kraków], T. 1.
- [Goszczyński S.], 1835b: *Podróż do Tatrów*. „Powszechny Pamiętnik Nauk i Umiejętności” [Kraków], T. 1.
- [Goszczyński S.], 1844: *Wyjātki z rzeczy o Góralach tatrańskich*. „Rok”, z. 9.
- [Goszczyński S.], 1852: *Wyjātki ze wspomnień podróży do Tatrów (przez autora Kościeliska)*. „Dziennik Warszawski”, nr 165.
- Goszczyński S., 1853: *Dziennik podróży do Tatrów przez autora „Sobótki”*. Petersburg.
- Grabowski A., 1826: *Kilka godzin pobytu w Tatrach nad jeziorami Morskie Oko i Czarny Staw w Galicji w cyrkule sandeckim*. „Dziennik Warszawski”, T. 3, nr 10.
- Grondin J., 2007: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. L. Łysień. Kraków.
- Guriewicz A., 1976: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa.
- Hacquet B., 1796: *Neueste physikalisch-politische Reisen in der Jahren 1787–1795 durch die Dacischen und Sarmatischen oder Noerdlichen Carpathen*. Bd. 4. Nurnberg.
- Hain J., 1852: *Handbuch der Statistik des oesterreichischen Kaiserstaates*. Wien.
- Hajdukiewicz L., 1961: *Wpływ Pliniusza w Europie*. W: *Pliniusz: Historia naturalna*. Przekł. i komentarz I. i T. Zawadzkich, wstęp oprac. I. i T. Zawadzcy, s. XLV–LXXIV.
- Hegel G.W.F., 1958: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekł. J. Grabowski, A. Landman, wstępem poprzedził T. Kroński. T. 1. Kraków.
- Heidegger M., 1976: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, oprac. i wstępem opatrzył K. Michalski, tłum. K. Michalski. Warszawa.
- Heidegger M., 1978: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, przeł. S. Cichowicz. Warszawa, s. 202–222.
- Heidegger M., 1994: *Bycie i czas*. Przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran. Warszawa.
- Hempel C.G., 2001: *Filozofia nauk przyrodniczych*. Przeł. B. Stanosz. Warszawa.
- Hempoliński M., 1974: *Brytyjska filozofia analityczna*. Warszawa.
- Husserl E., 1975: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. T. 1. Przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem opatrzył R. Ingarden. Warszawa.

- Husserl E., 1976: *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentalna (fragmenty)*. „Studia Filozoficzne”, nr 9.
- Husserl E., 1978: *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, przeł. S. Cichowicz. Warszawa, s. 49–81.
- Husserl E., 1982: *Medytacje kartezjańskie*. Przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski. Warszawa.
- Husserl E., 1983: *Filozofia jako ścisła nauka*. W: *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. 1, Warszawa, s. 184–202.
- Husserl E., 1989: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*. W: *Fenomenologia i socjologia*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa, s. 53–74.
- Iżewska M., red., 1987: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław.
- Isidorus Iunior [Izydor z Sewilli], 1472; *Liber etimologiarum...* [Augsburg].
- Jagiello M., 1975: *Tatry i poeci*. W: *Tatry w poezji i sztuce polskiej*. Przedmowa, wybór i oprac. M. Jagiello. Kraków, s. 5–68.
- Jagiello M., przedmowa, wybór i oprac., 1975: *Tatry w poezji i sztuce polskiej*. Kraków.
- Janota E., 1860: *Przewodnik w wycieczkach na Babią Górę, do Tatr i Pienin*. Kraków.
- Janota E., 1874: *Dolina Kościeliska w Tatrach*. W: W. Eljasz: *Szkice z podróży w Tatry*. Poznań–Kraków, s. 79–124.
- Jung C.G., 1999: *Psychologia a alchemia*. Przeł. R. Reszke. Warszawa.
- Kamiński (vel Kamiński) L., 1992: *O mieszkańcach gór tatrzańskich. (Najdawniejsza monografia etnograficzna Podhala)*. Kraków.
- Kapełuś H., Krzyżanowski J., 1970: *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergowska*. Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Kapuściński R., 2006: *Ten Inny*. Kraków.
- Kempfi A., 1982: *Słowo wstępne*. W: *Nemezjusz z Emezy: O naturze [...]*. Warszawa, s. 5–15.
- Kircher A., 1678; *Mundus subterraneus*. Amsterdam.
- Kluk K., 1781–1782: *Rzeczy kopalnych osobliwie zdalniejszych szukanie, poznanie, i zażycie*. T. 1–2. Warszawa.
- Kolberg O., 1968a: *Dzieła wszystkie*. T. 44: *Góry i Podgórze*. Z rękopisów oprac. Z. Jasiewicz [et al.], red. E. Miller. Cz. 1. Kraków – **DWOK, 1968a**.
- Kolberg O., 1968b: *Dzieła wszystkie*. T. 45: *Góry i Podgórze*. Z rękopisów oprac. Z. Jasiewicz [et al.], red. E. Miller. Cz. 2. Kraków – **DWOK, 1968b**.
- Kolberg O., 1979: *Dzieła wszystkie*. T. 7: *Krakowskie*. Cz. 3. Wrocław – **DWOK, 1979**.
- Kolbuszewski J., 1972: *Skarby króla Gregoriusa. O poszukiwaczach skarbów w XVII i XVIII wieku*. Katowice.
- Kolbuszewski J., 1975: *Góry w literaturze polskiej. Próba syntezy*. W: *Góry w kulturze polskiej. Sympozjum, Kraków 9–10 listopada 1974 r. Oprac. streszczeń, wystąpień i dyskusji J. Skwierawski*. Kraków, s. 41–58.
- Kolbuszewski J., 1982: *Tatry w literaturze polskiej*. Kraków.

- Kolbuszewski J., 1995: *Tatry. Literacka tradycja motywu gór*. Kraków.
- Kołakowski L., 1967: *Kultura i fetysze*. Warszawa.
- Kołakowski L., 1990: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa.
- Kołakowski L., 2003: *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*. Warszawa.
- Kownacki H., 1791: *O górach*. Warszawa.
- Krajewski S., 2003: *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne. Od mechanicyzmu do postmodernizmu*. Warszawa.
- Kroh A., 2002: *Tatry i Podhale*. Wrocław.
- Kronbach E., [b.r.w.]: *Darstellungen aus dem Koenigreiche Galizien, isnbesondere der Karpathen im Sandecer Kreise*. [B.m.w.].
- Krynicka T., 2007: *Izydor z Sewilli*. Kraków.
- Kuderowicz Z., 1987: *Dilthey*. Warszawa.
- Kuhn T.S., 1968: *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. Ostromęcka, posłowie S. Amsterdamski. Warszawa.
- Kuhn T.S., 1985: *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*. Przeł. i posłowiem opatrzył S. Amsterdamski. Warszawa.
- Kuligowski W., 2007: *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*. Kraków.
- Kurczewska J., Szacki J., wybrali, 1984: *Tradycja i nowoczesność*. Przeł. T. Gosk. Warszawa.
- Laertios D., 1982: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska, oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska, wstęp K. Leśniak. Warszawa.
- Leeuw van der G., 1997: *Fenomenologia religii*. Przeł. i wstępem opatrzył J. Prokopiuk. Warszawa.
- Lévi-Strauss C., 1964: *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinsberg. Warszawa.
- Lévi-Strauss C., 1970: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian, wstępem poprzedził B. Suchodolski. Warszawa.
- Lévi-Strauss C., 1973: *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*. W: M. Mauss: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa.
- Lévi-Strauss C., 1998: *Totemizm dzisiaj*. Przeł. A. Steinsberg. Warszawa.
- Lévi-Strauss C., 2001: *Jan Jakub Rousseau – twórca nauk humanistycznych*. W: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. G. Godlewski, wstęp i red. A. Mencwel. Warszawa, s. 569–576.
- Lewis C.S., 1986: *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Warszawa.
- Libera Z., 1997: *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*. Tarnów.
- Łabęcki H., 1841: *Wiadomość bibliograficzna o górnictwie w Polsce i naukach przyrodzonych ściśle z niemi mających*. „Biblioteka Warszawska”, T. 4.
- Ładowski R., 1783: *Historia naturalna Królestwa Polskiego czyli Zbior krotki przez Alfabet ułożony, Zwierząt, Roślin, y Mineratów znajdujących się w Polsce, Litwie, y Prowinyach odpadłych, zebrana z Pisarzow godnych wiary, Rękopismow, y świadkow oczywistych*. Kraków.

- Łapczyński K., 1862: *Obrazy tatrzańskie. Lato pod Pieninami i w Tatrach*. „Tygodnik Ilustrowany”, T. 6, nr 157–167.
- Łapczyński K., 1865: *Kronika góralskiej chaty, spisana w roku 1862*. „Tygodnik Ilustrowany”, T. 12, nr 301–307.
- Łapczyński K., 1866: *Lato pod Pieninami i w Tatrach*. Warszawa.
- Łepkowski J., 1850: *Listy z Tatrów*. „Czas” [dodatek literacki], nr 23–24.
- Łepkowski J., Jerzmanowski J., 1850: *Ułamek z podróży archeologicznej po Galicyi, odbytej w r. 1849*. „Biblioteka Warszawska”, T. 3.
- Łotman J., Uspieński B., 1977: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. W: *Semiotyka kultury*. Wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, przedmowa S. Żółkiewski. Warszawa, s. 147–170.
- Łubieński W., 1740: *Świat w swoich częściach większych i mniejszych [...] geograficznie, chronologicznie i historycznie określony*. Wrocław.
- Łuszczewska (Deotyma) J., 1860: *Wrażenia z Karpat*. „Gazeta Warszawska”, nr 311–317, 325–328, 337–340.
- Łuszczewska (Deotyma) J., 1910: *Pamiętnik*. „Biblioteka Warszawska”, T. 3–4.
- Mann T., 1967: *Józef i jego bracia*. T. 1: *Historie Jakubowe*. Młody Józef. Tłum. E. Sicińska. Warszawa.
- Marciszewski W., red., 1970: *Mała encyklopedia logiki*. Wrocław.
- Mehoffer von J.E., 1842: *Der Sandecker-Kreis im Königreich Galizien*. Wien.
- Meltzer J., 1821: *Über die Vorzüglichsten Seen auf den Karpathen*. „Topographisch-statistisches Archiv des Königreiches Ungarn”, Bd. 1.
- Mencwel A., red., 2001: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa.
- Michalski K., 1998: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa.
- Montaigne de M., 2004: *Próby*. Przeł. i przedmową opatrzył T. Boy-Żeleński. Kraków.
- Naruszewicz A., 1824: *Historia narodu polskiego*. T. 1, cz. 1. Warszawa.
- Nemeczusz z Emezy, 1982: *O naturze ludzkiej*. Warszawa.
- Nowicki A., 1979: *Giordano Bruno*. Warszawa.
- Nycz R., 2000: *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. Kraków.
- Ochoa G., Corey M., 1999: *Kalendarium nauki i techniki*. Przekł. J. Serwański. Poznań.
- Olechnowicz W., 1893: *Charakterystyka antropologiczna ludności gub. lubelskiej, z dodatkiem uwag o wskaźnikach głównych u Sławian na północ i wschód od Karpat zamieszkałych*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, T. 17, s. 1–41.
- Ozdowski P., 1984: *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*. Warszawa–Poznań.
- Pałubicka A., 1987: *Naturalizm i antynaturalizm*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Red. M. Iżewska. Wrocław, s. 403–412.
- Pauli Z., 1899: *Przyczynek do etnografii tatrzańskich Górali*. „Lud”, T. 5.
- Pawlikowski J.G., 1934: *Z dziejów poezji tatrzańskiej*. „Wierchy”, R. 12.
- Pawlikowski J.G., 1938: *O lice ziemi*. Warszawa.
- Pietrusiński L., 1845: *Wspomnienia z Wenecji, kolei żelaznej lipnicko-wiedeńskiej, Wiednia, Karpat wadowickich, Frankfurtu nad Menem i przelotu z Krakowa do Tatr spiskich*. T. 1–2. Warszawa.

- Plezia M., 1955: *Wstęp*. W: Jakub de Voragine: *Złota legenda*. Tłum. J. Pleziowa, wyboru dokonał, przypisami i wstępem opatrzył M. Plezia. Warszawa, s. IX–LVIII.
- Pliniusz, 1961: *Historia naturalna (wybór)*. Wrocław–Kraków.
- Podraza-Kwiatkowska M., 2001: *Symbolizm i symbolika w okresie Młodej Polski*. Kraków.
- Pol W., 1846: *Obrazy z życia i podróży*. Wrocław.
- Pol W., 1851: *Rzut oka na północne stoki Karpat i przyległe im krainy*. Kraków.
- Pol W., 1869: *Obrazy z życia i natury*. Serya I. Kraków.
- Pol W., 1870: *Obrazy z życia i natury*. Serya II. Kraków.
- Pol W., 1896: *Pieśń o ziemi naszej*. Kraków.
- Pol W., 1966: *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*. Wydał, wstępem, komentarzami i mapą zaopatrzył J. Babicz. Wrocław.
- Pomian K., 1968: *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*. Warszawa.
- Pomian K., 1973: *Człowiek wśród rzeczy*. Warszawa.
- Pomieczński A., Sikora S., red., 2009: *Zanikające granice. Antropologizacja nauki i jej dyskursów*. Poznań.
- Prek F.K., 1959: *Czasy i ludzie*. Wrocław.
- Pusch J.(G.) B.(G.), 1824: *Geognostisch-bergaennische Reise durch einen Theil der Karpathen, Ober- und Nieder-Ungarn angestellt im Jahre 1821*. Leipzig.
- Pusch J.(G.) B.(G.), 1830: *Krótki rys geognostyczny Polski i Karpat północnych*. Warszawa.
- Radwańska-Paryska Z., Paryski W.H., 1995: *Wielka encyklopedia tatrzańska*. Poronin.
- Rautenstrauchowa z Giedroyciów Ł. (Ł. z G. R.), 1844: *Miasta, góry i doliny*. Poznań.
- Reychman J., przedmowa i przypisy, 1967: *Węgierski bądź Dacki Simplicissimus*. Przeł. D. Reychmanowa. Kraków.
- Ricoeur P., 1970: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven.
- Ricoeur P., 1975: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wybór, oprac. i posłowie S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska. Warszawa.
- Ricoeur P., 1980: *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia.
- Ricoeur P., 1986: *Symbolika zła*. Przeł. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa.
- Ricoeur P., 1989: *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff, K. Rosner. Warszawa.
- Ricoeur P., 2007: *Pamięć, historia, zapomnienie*. Przeł. J. Margański. Kraków.
- Robotycki C., 1992: *Etnografia wobec kultury współczesnej*. Kraków.
- Rorty R., 1994: *Filozofia a zwierciadło natury*. Przeł. M. Szczubińska. Warszawa.
- Rorty R., 1996: *Kariera pragmatysty*. W: U. Eco [i in.]: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Red. S. Collini, przeł. T. Bieroń. Kraków, s. 88–107.

- Rosner K., 1989: *Paul Ricoeur – filozoficzne źródła jego hermeneutyki*. W: P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff, K. Rosner. Warszawa, s. 5–60.
- Rzeczyński G., 1721: *Historia naturalis curiosa Regni Poloniae, Magni Ducatus Lituaniae [...]*. Sandomiriae.
- Rzeczyński G., 1736: *Auctuarium historiae naturalis curiosae Regni Poloniae, Magni Ducatus Lituaniae [...]*. Gedania.
- Sapir E., 1978: *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*. Przeł. B. Stanosz, R. Zimand, słowem wstępnym opatrzyła A. Wierzbicka. Warszawa.
- Scheler M., 1975: *Wybór pism*. W: A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa, s. 130–219.
- Schleiermacher F.E.D., 1995: *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Tłum. J. Prokopiuk, przedmowa M. Potępa. Kraków.
- Schnür-Pepłowski S., 1902: *Cudzoziemcy w Galicji (1787–1841)*. Kraków.
- Schulz B., 1973: *Proza*. Kraków.
- Sędziwój M., 1971: *Traktat o kamieniu filozoficznym*. Warszawa.
- Siemek M.J., wybrał i wstępem opatrzył, 1978: *Drogi współczesnej filozofii*. Przeł. S. Cichowicz. Warszawa.
- Skarga B., 1989: *Granice historyczności*. Warszawa.
- [Skwierawski J., oprac. streszczeń, wystąpień i dyskusji], 1975: *Góry w kulturze polskiej. Sympozjum, Kraków 9–10 listopada 1974 r.* Kraków.
- Skrzypek M., 1989: *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*. Wrocław.
- Sołtysiak M., 2004: *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa Georga Gadamera*. Kraków.
- Sperber D., 2008: *Symbolizm na nowo przemysłany*. Tłum. B. Baran. Kraków.
- Staszic S., 1803: *Myśl tłumacza*. W: *Epoki natury przez pana Buffon wydane w języku francuskim, przez x. Staszica wy tłumaczone na język polski. Z dodaniem myśli i niektórych uwag*. Edycja druga pomnożona nowemi uwagami nad ziemią Polską. Kraków.
- Staszic S., 1815: *O ziemiorodztwie Karpatow i innych gor i rownin Polski*. Warszawa.
- Staszic S., 1955: *O ziemiorodztwie Karpatow i innych gor i rownin Polski*. Wydanie według oryginału z 1815 roku. Warszawa.
- Steczowska M., 1858: *Obrazki z podróży do Tatrów i Pienin*. Kraków.
- Stęczyński B.Z., [b.r.w.]. *Feronia, czyli wspomnienia z podróży po Tatrach i ziemiach sławiańskich przez Bogusza Zygmunta Stęczyńskiego w roku 1845*. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie, rkp 1307.
- Stęczyński B.Z., 1847: *Okolice Galicji*. Lwów.
- Stęczyński B.Z., 1860: *Pieniny i Tatry, zbiór 80 malowniczych widoków*. Kraków.
- Stiller R., zrekonstruował i przeł. oraz wstępem opatrzył, 1980: *Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*. Warszawa.
- Sydow A., 1830: *Bemerkungen auf einer Reise im Jahre 1827 durch die Beskiden über Krakau und Wieliczka nach den Central-Karpathen, als Beitrag zur Charakteristik dieser Gebirgsgegenden und ihrer Bewohner*. Berlin.

- Szaflarski J., 1972: *Poznanie Tatr. Szkice z rozwoju wiedzy o Tatrach do połowy XIX wieku*. Warszawa.
- Szent-Ivány M., 1689–1709: *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea*. Tyrnaviae.
- Tatomir Ł., 1874: *Geografia Galicyi. Podręcznik dla uczniów seminaryów nauczycielskich i dla nauczycieli szkół ludowych*. Lwów.
- Todorov T., 1990: *Wstęp do symboliki*. W: *Symbole i symbolika*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński, przeł. G. Borkowska. Warszawa, s. 30–97.
- Toporow W., 1977: *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*. W: *Semiotyka kultury*. Wybór i oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, przedmowa S. Żółkiewski. Warszawa, s. 103–131.
- Townson R., 1797: *Travels in Hungary, with a short account of Vienna in the year 1793*. London.
- Trippin T., 1855: *Wycieczki na stoki Karpat galicyjskie i węgierskie, ze szczególnym poglądem na ich wody mineralne i na ich inne uzdrawiające żywioły: rośliny, nabiół i wina*. „Biblioteka Warszawska”, T. 2.
- Tylor E.B., 1923: *Antropologia. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*. Przeł. A. Bąkowska, przedmowa L. Krzywicki. Warszawa.
- Vincenz S., 2002: *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku*. Sejny.
- Voragine de J., 1955: *Złota legenda*. Wybór. Tłum. J. Pleziowa, wyboru dokonał, przypisami i wstępem opatrzył M. Plezia. Warszawa.
- Wahlenberg J. (G.), 1814: *Flora Carpathorum principalium*. Gottingae.
- Wasilewski Z., 1910: *Seweryn Goszczyński w Galicji*. Lwów.
- Węgrzecki A., 1975: *Scheler*. Warszawa.
- Whitehead A.N., 1990: *Funkcje symbolizmu*. W: *Symbole i symbolika*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński, przeł. G. Borkowska. Warszawa, s. 11–29.
- Whorf B.L., 1982: *Język, myśl i rzeczywistość*. Przeł. T. Hołówa, wstępem opatrzył A. Schaff. Warszawa.
- Wiener N., 1971: *Cybernetyka czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*. Warszawa.
- Wolfe A.B., 1924: *Functional Economics*. W: *The Trend of Economics*. Ed. R.G. Tugwell. New York.
- Woźniakowski J., 1974: *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*. Warszawa.
- Wójcicki K.W., 1840: *Stare gawędy i obrazy*. Warszawa.
- Wójcicki (Woycicki) K.W., 1841: *Rozbójnicy*. „Biblioteka Warszawska”, T. 1.
- Wójcicki K.W., 1867: *Ludwik Zejszner „Kłosy”*, T. 5.
- X.S.[apieha A.], 1851: *Rys etnograficzny Galicyi i Bukowiny*. „Czas”, nr 36.
- Załuski hr. J., 1851: *Uwagi nad „Rysem [...]”*. „Czas”, nr 44.
- Zawadzcy I., T., 1961: *Wstęp*. W: *Pliniusz. Historia naturalna [...]*, s. III–XLV.
- Zborowski J., 1934a: *Ks. Michał Świętopełk Głowacki, bibliofil z Podhala. „Szpargały”*, nr 3.
- Zborowski J., 1934b: *Zapomniany podróżnik tatrzański Teodor Mundt. „Wierchy”*, R. 12.

- Zborowski J., 1955: *Świętopełk i jego podróż do Tatr*. „Wierchy”, R. 25.
- Zborowski J., 1972: *Pisma podhalańskie*. T. 1–2. Kraków.
- Zejszner L., 1844: *Rzut oka na Podhalań*. „Biblioteka Warszawska”, T. 1.
- Zejszner L., 1845: *Pieśni ludu Podhalań czyli Górali tatrowych polskich*. Warszawa.
- Zejszner L., 1848: *Podróże po Bieskidach czyli opisanie gór Karpackich, zawartych pomiędzy źródłami Wisły i Sanu*. „Biblioteka Warszawska”, T. 3.
- Zejszner L., 1849: *Podhale i północna pochyłość Tatrów czyli Tatry polskie*. „Biblioteka Warszawska”, T. 1, 3–4.
- Zejszner L., 1850: *Podróż do źródeł Wisły odbyta w r. 1849*. „Biblioteka Warszawska”, T. 1.
- Zejszner L., 1851: *Podhale i północna pochyłość Tatrów czyli Tatry polskie*. „Biblioteka Warszawska”, T. 4.
- Zejszner L., 1852: *Podhale i północna pochyłość Tatrów czyli Tatry polskie*. „Biblioteka Warszawska”, T. 1–2.
- Zejszner L., 1853: *Orawa*. „Biblioteka Warszawska”, T. 3.
- Zejszner L., 1854: *Spiż*. „Biblioteka Warszawska”, T. 3.
- Zieliński A., wybrał, oprac. i przedmową poprzedził, 1987: *Romantyczne wędrówki po Galicji*. Wrocław.
- Zieliński L., 1841: *Odwidziny gór tatrzańskich*. Wyjątek z podróży po Galicyi, odbytej r. 1840. „Lwowianin”, z. 6.
- Ziemilski A., 1975: *Człowiek i góry a cywilizacja współczesna*. W: *Góry w kulturze polskiej*. Sympozjum, Kraków, 9–10 listopada 1974 r. Oprac. streszczeń, wystąpień i dyskusji J. Skwierawski. Kraków, s. 25–39.

Stanisław Węglarz

A hermeneutic anthropology towards traditional cultural texts
An example of the interpretation of academic images of the Tatra mountains
and Tatra highlanders until the first half of the 19th century

S u m m a r y

In debates conducted in Poland for years on the ways of researching cultural anthropology/ethnology the attention is paid to among other things, the need to find the right way to further development which, on the one hand, would guarantee it modernisation, that is the adjustment to the currently bidding international standards, and on the other, allow for maintaining one's own disciplinary and national specificity. It also aims at preventing Polish cultural anthropology/ethnology from becoming just a provincial copy of western cultural anthropology. Such a way is to lead to the anthropologization of ethnology, no matter how paradoxical it is, through changes in the ways of looking at culture and in research fields, reinterpreting, deconstructing and ethnohistorical coming back to old sources at the same time in order to look at them again from the anthropological perspective.

The very work, as intended by the author, is meant to creatively combine the already existing ethnological studies with an anthropological approach to the interpreted cultural identity. The very conditions can be met by hermeneutic anthropology, being a combination of philosophical tradition with the interpretation of cultural texts, according to the principles of hermeneutics. The elements of hermeneutic tradition, understood as a certain way of understanding, were always present both in the past and present cultural anthropology/ethnology in some way. Hermeneutic anthropology is especially close to an interpretative anthropology, propagated by Clifford Geertz, and his several co-workers, and differs as to among other things a conscious reference to few-century-long experiences of the European humanist hermeneutics.

The first chapter covers an outline of the history of humanist hermeneutics – one of the two main (apart from deconstructivism) strategies of interpretative humanist disciplines at the time of the so called postmodernity – mainly from the post-Gadamer perspective. Going to the source-textual and philosophical-speculative foundations and the explication of the main problems of hermeneutics in a diachronic perspective are vital above all because of the fact that a postulate to reach a maximum self-knowledge of scientists, being aware that it is impossible to reach it fully, is today one of the most important methodological imperatives. It is also important because of the fact that Polish cultural anthropology/ethnology is still dominated by a quasi positivist paradigm of knowledge whose duration takes place not only on the basis of inertia, but sometimes even at the conscious

attempts of its defense, among others through pointing out the weaknesses of postmodern perspectives.

The second chapter treats about some fundamental methodological issues dealing with alternative ideals of scientific knowledge, research and interpretative methods used on their basis, as well as their functioning in the culture, influence on world perception and generation of cognitive dissonances. The attempt to make a "pre-modernist" and "modernist" epistemy aims, among other things, at showing the historicity of science ideals and related relativity to what is considered as scientific, rational, objective, real, etc. Besides, it aims at an introduction into presenting what a hermeneutic interpretation and understanding of traditional cultural texts consists in. Agreeing with a thesis that theoretical considerations are justified on the basis of cultural anthropology/ethnology in the form of the comment on particular studies (not necessarily field ones) in the context of which they receive their suggestiveness and reliability a further reading shows how different ideals of a scientific knowledge influenced getting to know mountains, highlanders and images related to them.

The third chapter presents the history of interests in the Tatra mountains and Tatra highlanders from two alternative, though mutually permeating, perspectives: a naturalist, perceived as a process of their cognition in accordance with the postulates of natural history, and a symbolist one, that is, referring to categories, notions, values, etc. functioning in the culture often in an unconscious way. Analysing the sources for making empirical claims, the images of the mountains functioning in the so called literature and extra-discursive forms of communication (as plastic arts or music) were omitted.

In conclusion, showing cognitive dissonances deriving from accepting the two differing ways of looking at the mountains and highlanders, one tries to maintain a lost harmony of the very events at the same time. In other words, cultural images, explicitated from traditional scientific texts treating about the Tatra mountains and Tatra highlanders are used to their interpretation in the context of previously reconstructed ideal of cognition. It aims at discovering sensual images, understanding their symbolic logic. Thus, only the one, as Mircea Eliade wrote, who can go into an insight of a given phenomenon, going beyond the sphere of appearances, automatisms, really contributes to the growth of culture. The rest only prolongs the tyranny of dead forms.

Stanisław Weglarz

Hermeneutische Anthropologie angesichts der traditionellen Kulturtexte Ein Beispiel für Ausdeutung der wissenschaftlichen Vorstellungen von Tatra-Gebirge und Tatra-Bergleute bis zur Hälfte des 19Jhs

Z u s a m m e n f a s s u n g

In den seit mehreren Jahren in Polen geführten Diskussionen, wie Kulturanthropologie/Ethnologie gepflegt werden sollte, wird u.a. hervorgehoben, dass es notwendig ist, den richtigen Weg der weiteren Entwicklung zu finden, der einerseits diese Wissenschaft modernisieren, also sie an geltende internationale Standards anpassen würde, und andererseits die ganze disziplinäre und nationale Eigentümlichkeit beachten ließe. Es geht zwar auch darum, dass die polnische Kulturanthropologie/Ethnologie nicht einzig und allein eine provinzielle Kopie der westlichen Kulturanthropologie würde. Der Weg sollte zur Anthropologisierung der Ethnologie führen und das alles – wie es auch paradox klingen sollte – dank anderer Kulturbetrachtung und anderen Forschungsfeldern, die aber gleichzeitig neu erklärt, und konstruiert werden sollten; dank der ethnohistorischen Rückkehr nach ehemaligen Quellen, welche hinsichtlich der Anthropologie erneut betrachtet werden sollten.

Der Verfasser hatte die Absicht, die bisherigen ethnologischen Studien mit anthropologischer Auffassung von der ausgelegten kulturellen Wirklichkeit schöpferisch zu verbinden. Solche Bedingung könnte wahrscheinlich die hermeneutische Anthropologie erfüllen, welche die philosophische Tradition und die Auslegung von kulturellen Texten in sich vereint. Die als eine bestimmte Methode des Verstehens betrachteten Elemente der hermeneutischen Tradition waren schon immer im gewissen Sinne, sowohl in früherer wie auch in gegenwärtiger Kulturanthropologie/Ethnologie vorhanden. Die hermeneutische Anthropologie kommt der von Clifford Geertz und dessen einigen Mitarbeitern verbreiteten interpretativen Anthropologie besonders nahe und sie tut sich u. a. durch bewusste Anknüpfung an die schon jahrhundertelange Erfahrungen der europäischen humanistischen Hermeneutik hervor.

Das erste Kapitel ist ein kurzer Abriss der Geschichte von humanistischer Hermeneutik, die neben Dekonstruktionismus die grundlegende Interpretationsstrategie von humanistischen Disziplinen zur Zeit der Postmoderne ist. Das Zurückgreifen auf quellen-textuelle und philosophisch-spekulative Grundlagen und die Explikation von Hauptproblemen der Hermeneutik sind vor allem deswegen wichtig, dass die Forderung auf möglichst größtes Selbstwissen der Wissenschaftler, das aber bestimmt nie vollkommen zu erreichen ist, heutzutage eine der wichtigsten methodologischen Imperativen ist. Es ist um so wichtiger, dass in polnischer Kulturanthropologie/Ethnologie immer noch

leider ein quasipositivistisches Wissensparadigma gilt, und das nicht nur wegen des Trägheitsprinzips, sondern manchmal wegen bewusste Versuche, das Paradigma u.a. durch Bemängelung der postmodernen Ansichten zu verteidigen.

Das zweite Kapitel handelt über manche grundlegende methodologische Probleme der alternativen Vorbilder des wissenschaftlichen Wissens, als auch über die auf deren Grund angewandten Forschungs- u. Interpretationsmethoden und über deren Funktion in der Kultur und deren Einfluss auf die Weltbetrachtung und auf die Erzeugung von Erkenntnisdissonanzen. Der Verfasser bemüht sich hier, die „vormodernistische“ und „modernistische“ Epistemologie wiederherzustellen, um u.a. das Historische der wissenschaftlichen Vorbilder und die damit verbundene Relativität alldessen, was als wissenschaftlich, rationell, wahr usw. betrachtet wird, aufzuweisen. Es ist sozusagen eine Einleitung in hermeneutische Interpretation und in die Aussage von traditionellen Kulturtexten. Theoretische Erwägungen werden auf dem Gebiet der Kulturanthropologie/Ethnologie vor allem als ein Kommentar zu konkreten Forschungen (nicht unbedingt Feldforschungen) sinnvoll, denn nur in dem Kontext können sie suggestiv und verlässlich sein. Der Verfasser zeigt auf welche Weise unterschiedliche Vorbilder des wissenschaftlichen Wissens die Vorstellung vom Gebirge und von Bergbewohnern beeinflusst hatten.

Im dritten Kapitel wird das Interesse für Tatra-Gebirge und für Bergbewohner von zwei alternativen obwohl sich gegenseitig durchdringenden Standpunkten: dem „naturalistischen“, also der Naturkunde entsprechenden und dem „symbolischen“, sich oft unbewusst auf die in der Kultur funktionierenden Kategorien, Begriffe, Werte usw. beziehenden, dargestellt. Bei der Analyse verzichtet der Verfasser auf die in der sog. schönen Literatur erscheinenden Vorstellungen von Gebirge und auf außerdiskursive Kommunikationsformen (bildende Kunst oder Musik).

Alle Dissonanzen zwischen den obengenannten Betrachtungsweisen in Rücksicht nehmend versucht der Verfasser zum Schluss, die verlorene Harmonie zwischen den Vorstellungen vom Gebirge und von Bergbewohnern wiederherzustellen. Anders gesagt berücksichtigt er die in traditionellen wissenschaftlichen Texten enthaltenen Kulturvorstellungen von Tatra-Gebirge und dessen Bewohnern, um sie dann im Kontext der früher wiederhergestellten Erkenntnisvorbilder zu erklären. Er möchte zwar den Sinn von den Vorstellungen und deren symbolische Logik zu verstehen, denn nach Mircea Eliade nur derjenige, der jeden Schein und Automatismus bewältigend im Stande ist, den Sinn einer bestimmten Erscheinung zu erforschen, trägt wirklich zur Hebung der Kultur bei; alle anderen festigen nur die Tyrannei von toten Formen.

Redaktor
Katarzyna Więckowska

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Copyright © 2010 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1986-3

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 17,5. Ark. wyd. 20,5.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 27 zł (+ VAT)

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: SOWA Sp. z o.o.
ul. Hrubieszowska 6a, 01-209 Warszawa

Cena 27 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1986-3